INTRODUCERE

Icoana este unul dintre subiectele cele mai fascinante ale teologiei ortodoxe. Dovadă netăgăduită în acest sens sunt nenumăratele studii şi articole publicate în a doua jumătate a secolului trecut. Sinceri sau doar fascinaţi de nota sa exotică teologi din întreaga lume, creştini şi necreştini deopotrivă, s-au aplecat asupra icoanei încercând să-i descifreze misterul.

Se pare însă că avalanşa de studii „la modă", în loc să aducă un plus de claritate, a sporit doar confuzia. Din acest motiv unii dintre teologi îşi pun tot mai frecvent întrebarea dacă nu cumva acest entuziasm heirupist este în defavoarea Ortodoxiei. Mulţimea cărţilor şi a reproducerilor (unele de calitate îndoielnică şi de un prost gust desăvârşit) nu poate provoca decât banalizarea unei teme nobile. „*Din pricina acestor specializări abuzive – remarca un teolog român – prăpastia dintre abordarea „populară" a icoanei – ca element al cultului ortodox – şi transformarea ei într-un obiect al cunoaşterii a continuat să se adâncească. Pe de o parte, oamenii neinstruiţi sunt convinşi (asemenea multor bizantini din vremea iconoclasmului) că icoana este un fel de lăcaş „obiectiv" al divinităţii: cine nu a asistat la persistenţa unor atitudini cvasi-magice faţă de icoane, la prelungirea unor efuziuni care alimentează deopotrivă concluziile superficiale şi prozelitismul sectar? Pe de altă parte, cei docţi au certitudinea*

că icoana rămâne cazul ideal în jurul căruia se poate articula o estetică transcedentală: în preajma ei, se crede, poţi jongla impenitent, dacă nu cu sofismele, cel puţin cu formulările memorabile. Şi unii şi alţii se înşală…".[1]

Din aceste motive, înainte de a citi aceste rânduri, cititorul îşi poate pune o întrebare firească: *De ce încă o carte despre icoană?* Cel ce va avea răbdarea să ducă lectura până la capăt va constata că lucrarea încearcă o altfel de abordare a icoanei; nici doar dogmatică, nici numai istorică sau liturgică; intreprinderea noastră vizează relaţia dintre icoană şi cuvântul scris sau vorbit al Bisericii.

Deşi relaţia sa cu cateheza, cu cuvântul scris, a fost întotdeauna argumentul forte al icoanei, tocmai această relaţie, ni se pare că nu a fost suficient studiată, cel puţin în teologia românească. În al doilea rând pentru că nenumăratele studii care se preocupă de icoană tratează acest subiect în treacăt, considerându-l, evident, cel mai clar şi, ca atare, inutil de abordat.

Între funcţiile pe care Biserica le-a atribuit sfintelor icoane, cea catehetico-didactică este de departe cea mai puţin contestată. Această funcţiune a fost afirmată permanent şi continuu de Biserică. Examinarea discuţiilor şi hotărârilor Sinodului de la Niceea II (787) poate lăsa uneori impresia că singura grijă a sinodalilor a fost doar de a afirma caracterul catehetic-didactic al sfintelor icoane.[2]

Dacă, încă înaintea declanşării crizei iconoclaste, mulţi dintre Părinţii Bisericii au văzut o asemănare între cuvântul şi imaginea sacră, disputele teologice din sec. VIII-IX aveau să

[1] Teodor BACONSKY, Introducere la vol. L. Uspensky, *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 5-6.

[2] Bulgakov pare să deplângă lipsa de claritate a sinodalilor atât în ceea ce priveşte celelalte funcţii ale icoanei, cât mai cu seamă unor definiţii dogmatice clare. (Pr. Serghei BULGAKOV, *Icoana şi cinstirea sfintelor icoane*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 32.)

clarifice că între cele două nu este numai o asemănare, ci chiar o identitate de conţinut. *„Căci ceea ce Scriptura ne învaţă prin cuvântul scris, icoana ne învaţă şi ne încredinţează prin culori." (Constantinopol 869)*

Stabilirea raportului de egalitate dintre cuvântul şi imaginea sacră a fost posibilă mai cu seamă datorită elasticităţii lingvistice a limbii greceşti. Într-adevăr, identitatea fonetică dintre verbul „a scrie" şi „a picta", a permis grecilor o seamă de „jocuri de cuvinte" care accentuează lucrarea comună a celor două verbe.

Prezentată ca teză de doctorat la Catedra de Teologie Liturgică şi artă creştină din cadrul Facultăţii de Teologie Ortodoxă „Andrei Şaguna" din Sibiu, lucrarea a fost pregătită cu regretatul părinte Constantin Galeriu de la Facultatea de Teologie din Bucureşti, dar susţinută sub îndrumarea P.S. Laurenţiu Streza, episcopul Caransebeşului.

Structurată pe şapte capitole, lucrarea încearcă să afle profunzimile raportului dintre imagine şi cuvânt, dintre icoană şi lucrarea catehetico-didactică a Bisericii.

Primul capitol (*Imagine şi Cuvânt)* se ocupă mai cu seamă de chestiuni de ordin tehnic (filologic şi filozofic).

În cel de-al doilea capitol (*Cunoaşterea prin cuvânt şi imagine*) am fost preocupaţi mai cu seamă de raportul dintre icoană şi cuvântul Scripturii, ca forme de expresie ale uneia şi aceleiaşi Revelaţii.

Capitolul al treilea (*Cateheza*) este rezervat catehezei ca formă de educaţie în creştinism. În acest capitol, pentru a crea o imagine clară asupra diferenţei dintre educaţia creştină şi cea păgână, am introdus şi câteva date privind fenomenul educaţional în istorie, cu referire directă la educaţia greco-romană şi în iudaism.

Capitolul al patrulea (*Icoana*) este dedicat exclusiv informaţiilor istorico-teologice. Deşi nu aduce nimic nou în domeniu, am introdus acest capitol mai cu seamă pentru a oferi

un cadru complet al problemei şi pentru cititorul căruia până acum nu i-a căzut în mână o carte despre icoane.

Al cincelea capitol (*Analogie şi complementaritate*) este poate cel mai nou în peisajul teologiei româneşti. În acest capitol argumentăm asemănarea dintre icoană şi catehează, pe baza principiilor didactice, oprindu-ne totodată şi asupra plusurilor şi minusurilor icoanei în raport cu cuvântul scris sau vorbit.

În capitolul al şaselea *(Icoanele şi propovăduirea patristică)* arătăm legătura dintre temele iconografice şi temele discursului patristic, mai cu seamă a primelor veacuri. Am ales doar câteva exemple, fără a încerca să fim exhaustivi, cele mai multe fiind alese din Vechiul Testament.

În ultimul capitol (*Liturghia, icoană catehetică*) arătăm că Sfânta Liturghie se prezintă credincioşilor ca o veritabilă icoană care ilustrează, comemorează şi învaţă.

Considerăm că, în contextul avalanşei de imagini care mai de care mai oripilante care sunt difuzate în lumea noastră, icoana este singura în stare să purifice moral ochii înroşiţi ai unei lumi înghesuită seară de seară în faţa televizorului care aduce în casele noastre cele mai oribile „icoane". Rămasă aproape singura formă de catehează în mijlocul unei lumi ce refuză, uneori cu obstinaţie şi îngâmfare, o participare activă la viaţa Bisericii, icoana ortodoxă continuă să-L propovăduiască şi să-L descopere pe Hristos într-o tăcere sacră, făcând noi convertiţi.[3]

[3] Departe de a fi o simplă metaforă, expresia este cât se poate de reală. Un exemplu este emoţionantul „jurnal" al lui Dan Siluan, *Hristos după gratii. Calea mea de la delicvent la iconar,* (Ed. Deisis, Sibiu, 1999) un puşcăriaş întors la Dumnezeu datorită misiunii tăcute dar persuasive a icoanei.

I. CUVÂNT ŞI IMAGINE

(precizări necesare pentru definirea terminologiei)

Istoria omenirii începe cu **lucrarea** şi **cuvântul**: *„Întru'nceput* ***a făcut***[4] *Dumnezeu…" (Fac. 1,1), „Întru'nceput era* ***Cuvântul***[5] *…" (In. 1,1).* Ştiind că lucrările conştiente presupun o activitate raţională, mentală, adică un plan care să conţină scopul, organizarea şi mijloacele – am spune un fel de „film mental" – putem afirma că imaginea stă de la începutul lumii alături de cuvântul raţional, Logosul divin. Planul cel veşnic al lui Dumnezeu este aşadar *o imagine din veşnicie*. Astfel, cuvântul şi imaginea sunt primul pas în lumea văzută, în lumea materială. Ele se sprijină şi se completează reciproc, fiind simfonia actului creator.

1. Omul şi universul semnelor

Omul, indiferent de statutul său social sau gradul pregătirii intelectuale, este posesorul mai multor tipuri de semne prin intermediul cărora reuşeşte să comunice narativ cu ceilalţi semeni. S-a demonstrat că, într-un fel sau altul, şi animalele

---

[4] Românescul „a face", traducerea grecescului „ποιεω", conţine ideea de „creaţie organizată", potrivit unui plan, în etape prestabilite şi cu o finalitate clară.(*Biblia*, Bucureşti, 2000, p. 22).

[5] În filozofia elenă cuvântul *logos* desemnează puterea creatoare a lui Dumnezeu; raţiunea de a exista a oricărui lucru. (cf. *Biblia*, Bucureşti, 2000, p. 1556).

reuşesc să comunice între ele atunci când e nevoie să anunţe un pericol, să-şi facă cunoscute prezenţa, să cheme etc. Cu toate acestea, doar omul reuşeşte să povestească ceea ce aude, vede, simte, gândeşte.... *„Omul este singura creatură de pe pământ capabilă să trăiască realitatea pe două planuri diferite: lumea obiectelor şi lumea semnelor."* Deosebindu-se prin aceasta de celelalte creaturi, *„omul este singura fiinţă creatoare de semnificaţii, deoarece numai el a reuşit să diferenţieze materia consumabilă (hrană, îmbrăcăminte, locuinţă) de materia comunicabilă (unelte, gesturi, figuri sunete). Mai mult el este capabil de a converti orice obiect natural în semn şi de a da naturii o semnificaţie culturală."*[6]

Despre semn s-a spus că s-a născut din spirit economic, în sensul că accelerează comunicarea şi înţelegerea.[7] Este mult mai comod şi mai rapid să desenezi un cap de mort cu două tibii încrucişate decât să descrii întregul proces prin care cianura de potasiu, de exemplu, poate provoca moartea.

Semnele de care ne folosim şi prin care comunicăm în viaţă sunt destul de diversificate. Din antichitatea greco-romană, cu precizările survenite ulterior, datează clasificarea tuturor semnelor în *semne naturale* şi *semne convenţionale*. Din prima categorie ar face parte semnele pe care le primim de la natură: rumeneala obrajilor ne sugerează tinereţea, efortul, emoţia; urmele din nisip ne sugerează că pe acolo a trecut cineva, fumul sugerează focul etc.

Semnele convenţionale sunt produsul unei activităţi conştiente a omului. Având rolul de purtător al unui semnificat, forma materială a semnului convenţional este în general arbitrară, valoarea sa depinzând în primul rând de conţinutul care i se atribuie. Pentru că încă de la crearea lor au menirea de a fi semne şi nimic altceva, pentru a fi înţelese, este absolut necesar ca semnele convenţionale să fie mai întâi definite în

---

[6] Ivan EVSEEV, *Cuvânt – simbol - mit*, Ed. Facla, Timişoara 1983, p. 5.

[7] Gilbert DURAND, *Aventurile imaginii*, trad. M. Constantinescu şi A. Bobocea, Ed. Nemira, Bucureşti, 1999, p. 13.

conţinutul lor. După gradul de „descifrare", le putem împărţi în semne *„democratice"* – care aparţin întregii colectivităţi şi a căror semnificaţie se învaţă în şcoli, în societate sau în familie – şi semne *„criptice"* – a căror descifrare este rezervată unui grup restrâns, ele fiind accesibile doar celor iniţiaţi.[8]

Semiotica, ştiinţa care se ocupă cu descifrarea semnelor, consideră că semnul este alcătuit dintr-un „semnificant" – forma materială şi un „semnificat" – conţinutul, conotaţia. Semioticianul american Ch. S. Peirce, plecând de la raportul dintre semnificat şi semnificant, a realizat o tipologie a semnelor. Ulterior, lucrările de semiologie au reţinut din lista lui Peirce doar trei: (1) *semnele iconice,* (2) *semnele indiciale* şi (3) *semnele simbolice*.[9]

> ***Semnele iconice*** se caracterizează printr-o asemănare de ordin morfo-logic şi topo-logic cu obiectele semnificate. Ele sunt considerate nişte semne „mimetice" întrucât încearcă să redea forma exterioară, optică, vizuală a obiectului pe care îl reprezintă. Pot fi considerate copii, fotografii, schiţe, desene ale acestora.
>
> ***Semnele indiciale*** evocă doar obiectele semnificate. Ele nu au nimic de a face nici prin forma vizuală şi nici prin conţinut cu obiectele pe care le evocă. Singura legătură cu obiectul evocat este de natură de contingenţă spaţială. De exemplu fumul evocă un foc, bubuitul, o explozie, fulgerele şi norii, ploaia etc.
>
> ***Semnele simbolice***, conform categoriilor lui Peirce, sunt semne pur formale şi convenţionale. Deşi în vechime semnele simbolice trimiteau către o adevărată realitate (chiar şi necorporală) cultura greacă introduce conceptul de simbol

[8] Ivan EVSEEV, *op. cit., p.7-8.*

[9] Charles Saunders PEIRCE, *Logic as semiotic: the theory of signes, in the Philosofical writings*, ed. by Justus Buchler, New York, 1955, p. 98-119; *apud* I. EVSEEV, *op. cit.*, p. 9.

abstract,[10] folosit azi mai ales în aşa-numitele ştiinţe exacte: matematica, chimia, fizica etc.[11] .

Mult mai rezumativ, G. Durand reduce la două categoriile semnelor: a.) ***arbitrare***, pur indicative, care trimit la o realitate semnificată (dacă nu prezentă, cel puţin prezentabilă); b.) ***semne alegorice***, care trimit la o realitate semnificată greu prezentabilă, în general idei, concepte etc.[12]

2. Imaginea

Viaţa şi istoria omenirii, din cele mai vechi timpuri şi până astăzi, este marcată de omniprezenţa imaginilor. Practic nu este sferă a activităţii umane, nu este perioadă istorică şi nici măcar clipă în viaţa unui om care să nu fie determinată, influenţată sau hrănită *cu* şi *de* imagini. Mâncând, vorbind, umblând în lume, visând chiar, omul foloseşte imagini cu ajutorul cărora comunică, gândeşte…cu ajutorul cărora îşi făureşte universul care îl înconjoară.

2.1. Lămuriri şi fluctuaţii semantice

Limba română foloseşte termeni împrumutaţi din alte limbi pentru a defini imaginile. Dacă în limbajul uzual termenul de ***imagine*** (provenit din latină) este folosit la modul general, aplicabil la orice percepţie optică din lumea obiectiv-senzorială sau mentală, fie reală, fie imaginară,[13] în limbajul teologic sunt folosiţi doi termeni din limba greacă: **εἴδωλον** *şi* **εἰκών**.

---

[10] ∗ ∗ ∗, *Signe, image, symbole*, Ed. Weber, Bruxelles, 1986, p. 80.

[11] Nu putem să nu remarcăm faptul că ceea ce tradiţional a fost considerat simbol religios nu este evidenţiat în lista lui Peirce. Poate pentru faptul că simbolurile religioase ar trebui să facă parte dintr-o categorie aparte, care înglobează caracteristici din toate cele trei grupe.

[12] Gilbert DURAND, *Aventurile imaginii*, p. 13.

[13] Dicţionarele limbii române redau în dreptul cuvântului imagine mai multe sensuri: 1) produs al reflectării de tip senzorial al unui obiect în mintea omenească, sub forma unor senzaţii, percepţii sau reprezentări (orice obiect perceput prin simţuri); reprezentare vizuală sau auditivă; 2) reproducerea

2.1.1. Εἴδωλον şi εἰκών

Cei mai mulţi dintre opozanţii icoanelor se poticnesc la porunca din Decalog care interzice idolatria: „οὐ ποιήσεις σεαυτῷ εἴδωλον οὐδὲ παντὸς ὁμοίωμα„ (Ex. 20,4).[14] Deşi limba ebraică face o distincţie destul de rafinată între termenii folosiţi pentru a desemna feluritele imagini (chip, asemănare, idol, chip turnat, dumnezei străini, chip cioplit, dumnezeii neamurilor), Septuaginta a indus o stare de confuzie prin folosirea interschimbabilă a termenilor **εἴδωλον (**Ex. 20,4; Lev. 19,4; Num. 33,52; Deut. 5,8; Is. 10,11; 1 Paral. 16,26), **εἰκών (**Fac. 1,26; 5,1; 9,6; Is. 40,20; Deut. 4,16; Iez. 23,14) şi **γλυπτός** (Ex. 34,13; Deut. 4,16; 4,23; 5,8; 7,25; 12,3; 27,15; Jud. 7,4; 18,14, 31; Ier. 10,14). Uneori se mai foloseşte şi substantivul adjectival **ὁμοίωματοσ** (Iez. 1,26-28). Deşi toţi aceşti termeni sunt folosiţi pentru a desemna conceptul de chip idolatric, în sensul de reprezentare materială a altei divinităţi decât Iahve, există o majoră confuzie mai ales între primii doi, pe care vom încerca să o clarificăm.[15]

Confuzia, în special în limba greacă, se datorează mai cu seamă asemănării fonetice a celor doi termeni deoarece ambii provin de la aceeaşi rădăcină verbală - εἴδω **(**= a vedea**).**[16]

Folosindu-se în misiunea lor de propovăduire nu atât de limba ebraică, cât de cea grecească, apostolii au fost tributari conceptelor culturale şi mai ales semanticii acestei limbi. Astfel, în gândirea greacă, cuvântul **εἴδωλον** este folosit în literatura

unui obiect cu ajutorul unui sistem optic; reprezentare plastică obţinută prin desen, pictură etc.; 3) figură obţinută prin unirea punctelor în care se întâlnesc razele de lumină, sau prelungirile lor, reflectate sau refractate. DICŢIONAR ENCICLOPEDIC ILUSTRAT (prescurtat în continuare DEI), Ed. Cartier, Chişinău, 1999.

[14] Textele le-am preluat din SEPTUAGINTA, editată de Alfred Rahlfs, Wurtenberg, 1935.

[15] Pentru detalii privind diferenţele şi asemănările între termenii ebraici vezi la Pr. Petre SEMEN şi Pr. Nicolae CHIFĂR, *Icoana, teologie în imagini*, Ed. Corson, Iaşi, 1999, p. 17-27.

[16] M. A. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Ed. Hachette, Paris, 1929[13].

homerică într-un sens care nu vizează realitatea, ci aparenţa. [17] Conceptul de idol desemnează la Homer o asemănare cu modelul originar, dar se raportează la el ca la o realitate ce rămâne în sfera fenomenelor optice, fără a fi circumscrisă în corporalitate şi, mai ales, inconfundabilă cu arhetipul său: un fel de vânt, fum sau abur. Totuşi, pentru Homer, εἴδωλον este o realitate autonomă, dotată cu o oarecare raţionalitate. Pentru el sufletele morţilor sunt tot εἴδωλον. [18] În schimb, statuile lui Hefaistos nu sunt niciodată denumite la fel pentru că sunt lipsite de raţionalitate.[19] Democrit şi Epicur folosesc şi ei termenul în acelaşi sens.

Pentru prima dată în literatura greacă cuvântul idol este folosit în înţelesul unei oarecare materialităţi, în dramaturgia lui Euripide, pentru a defini o imagine a Elenei, trimisă lui Zeus.[20] Această nouă semnificaţie, depăşind conceptul homeric de aparenţă, simulacru, pare să se apropie mai mult de conceptul biblic de idol.

Platon pare să fie de acord cu conceptul propus de Euripide. El însă consideră că este imposibil de realizat o imagine absolută (idol), întrucât aceasta ar fi pe de o parte lipsită de inteligenţă în plan suprasensibil, iar în plan material introduce forma şi culoarea acolo unde nu este formă şi culoare, ca atare acesta ar reda doar aparenţele, nu şi fiinţa lucrurilor.[21] (Acesta va fi unul dintre argumentele folosite mai târziu de iconoclaşti.)

Plotin se situează pe aceeaşi poziţie cu Platon. El refuză propunerea ucenicilor de a-i face o imagine, deoarece aceasta ar

---

[17] În analizarea sensului cuvântului idol am folosit studiul lui Suzanne SAID, *Ειδωλον. Du simulacre à l'idole; Histoire d'un mot*, în „Idolatrie" [Rencontres de l'Ecoe du Louvre], Paris, 1990, p. 11-21.

[18] HOMER, *Iliada*, 2,451; *Odiseea*, 4,796; 11,476.

[19] HOMER, *Iliada*, 8.

[20] EURIPIDE, *Electra*, v. 1283; *Elena* v. 613-614.

[21] *Apud* S. SAID, *art. cit.*, p. 11-21.

fi doar „τὸ εἴδωλον τοῦ ειδωλοῦ„.[22] Conceptul acesta, aplicat divinităţii şi enunţat de Platon şi Plotin, nu face decât să anunţe sensul depreciativ pe care-l vor da creştinii noţiunii de idol.

În orice caz εἴδωλον are legătură cu irealitatea, fiind asociat cu minciuna şi mult mai apropiat ca sens cu un alt cuvânt: φὰντασμα (=viziune, vis, fantomă).

Cuvântul icoană - **εἰκών**, provenit din verbul **εἰκονιζῶ** (=*a face vizibil, a reprezenta, a figura*), trimite la ceva mult mai palpabil, mai real decât εἴδωλον. La Homer εἰκών trimite în câmpul unor experienţe optice reale, cu un mare grad de corespondenţă în realitatea materială. [23] În acelaşi sens îl foloseşte şi Euripide[24] vorbind de un portret într-o lucrare de tapiserie. Chiar şi când termenul este folosit într-un sens necorporal, de exemplu imaginea dintr-o oglindă,[25] constatăm că este vorba de o realitate demonstrabilă, nu o imaginaţie.[26] Din această perspectivă εἰκών apare ca o formă vizibilă, care se raportează empiric la o experienţă trecută sau prezentă, un fenomen senzorial sau optic, material sau mental, dar cu un corespondent în lumea reală.

Există puţine locuri în literatura greacă în care εἰκών pare să fie folosit fără un corespondent al realităţilor obiective.[27] Asemănarea cu zeii, despre care vorbeşte Homer trebuie înţeleasă ca o comparaţie cu realitatea, căci pentru greci zeii erau cât se poate de reali. În acelaşi sens îl foloseşte Septuaginta când vorbeşte de omul creat după imaginea lui Dumnezeu (κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν: Fac. 1,27).

---

[22] Plotin nu este numai primul care introduce cuvântul idol în artă, ci şi primul care introduce raportul dintre *tip* şi *prototip* (*Eneade* 6, 6) *apud* Suzane SAID, *art. cit*., p.16.

[23] HOMER, *Iliada* 11, 613; O*diseea* 6, 243.

[24] EURIPIDE, *Ifigenia* 223.

[25] EURIPIDE, *Medea* 1162; PLATON, *Republica* 402.

[26] *Apud* BAILLY, p. 588.

[27] HOMER, *Iliada* 3,158; 24, 630.

În orice caz, în sensul dat de filozofia greacă, cuvântul εἰκών se raportează mai mult la o formă vizibilă raportată la o experienţă senzorială trecută, prezentă sau viitoare.

> Mult mai neutru şi departe de orice confuzie Septuaginta mai foloseşte termenul **γλύμμα** (=gravură, sculptură). La origine cuvântul este un adjectiv care defineşte mai mult acţiunea prin care este produs idolul: gravat, sculptat, turnat.[28] Lipsa de echivoc a acestui termen este dată de faptul că mai întotdeauna este calificat de un adjectiv (τόν γλυπτόν και χωνετόν: Jud. 7,3). Acesta este şi cuvântul cel mai des folosit în Septuaginta pentru a desemna o imagine de cult a popoarelor păgâne.

2.1.2. Imago, -inis

Termenii latini care se referă la imagini sunt diferiţi prin originea şi formarea lor, dar reţelele de sensuri din limba greacă se reîntâlnesc. Cel mai folosit este *imago, -inis*. Acesta a preluat sensul cuvântului εἰκών, dar este lipsit de precizia limbii greceşti. Lui *imago* îi sunt deseori asociate *forma* (cadrul rigid care adăposteşte o materie, formă a corpului uman) şi *figura* (aspect al unei materii asupra căreia s-a intervenit, al unui modelaj). Majoritatea limbilor europene care-şi bazează vocabularul pe lexicul limbii latine au preluat cuvântul imagine şi l-au folosit pentru a acoperi o plajă semantică mult mai vastă mergând de la real la ireal.[29] Datorită acestui fapt imaginea a fost „înnobilată" cu un conţinut semantic mai puţin sistematic: *„Imagine, metaforă, alegorie,…se reduc practic la un procedeu mai general care constă în a spune un lucru pentru a semnifica un altul. Şi de fapt termenii de fabula, fictio, figmentum,*

[28] BAILLY, p. 408.

[29] J.J. WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Ed. Puf, Paris, 1997, p. 4-5. (*Filozofia imaginilor,* trad. rom. de Muguraş Constantinescu, Polirom, Iaşi, 2004.)

significatio, similitudo, figura sunt din anumite puncte de vedere sinonime."[30]

Constatăm că, aproape invariabil şi spontan, cuvântul „imagine" trimite spre un conţinut sensibil, chiar dacă nu obligatoriu pe un suport material şi care este rezultatul unei experienţe optice. De aceea, mai toate imaginile, artefact sau nu, produse sau re-produse, presupun preexistenţa unei aşa-zise realităţi. Dar şi aici limitele sunt destul de generoase, întrucât „realitatea" poate fi obiectivă sau nu. Ceea ce trebuie să înţelegem este că *imaginea stă permanent într-o legătură cu un obiect material sau ideal, concret sau abstract, palpabil sau absent, pe care îl re-feră, îl re-prezintă.* Ca atare, imaginea realizează doar un transfer, ***ea nu este obiectul pe care îl reprezintă şi de care diferă substanţial***, în acelaşi fel în care copia este diferită de „original", dar în acelaşi timp purtând ceva din formele optice ale „originalului".[31]

*

După cum am putut observa, termenul **εἰκών** este folosit relativ puţin în Septuaginta în comparaţie cu **εἴδωλον** şi aproape întotdeauna cu sensul de asemănare a unei realităţi materiale. Idol în schimb este folosit frecvent şi mai întotdeauna în sens depreciativ, pentru a desemna dumnezeii mincinoşi ai neamurilor: „*Că toţi dumnezeii (***εἴδωλ***α) păgânilor sunt nimic"* (1 Par. 16,26) pentru a fi puşi în comparaţie cu Dumnezeul obiectiv al evreilor; „*iar Domnul a făcut cerul şi pământul*" (*Ibidem*).

Părintele Stăniloae observă că mai întotdeauna când în Scriptură se foloseşte termenul **εἰκών**, acesta este calificat pentru a se evita neînţelegerile. În schimb, **εἴδωλον** nu are

[30] *Ibidem,* p. 5.

[31] Diferenţa substanţială faţă de obiectul reprezentat, dublată de paradoxul unei oarecare asemănări cu acesta, va fi nodul gordian al marilor dispute pentru imaginile religioase în Bizanţul sec. VIII-IX.

nevoie de această calificare, conţinutul şi sensul său fiind clare pentru toată lumea. Idolul este rezultatul unei gândiri panteiste despre lume, care asimilează zeii unor forţe ale naturii. Din această cauză aceştia pot fi în acelaşi timp şi buni şi răi (soarele dă şi căldură, dar şi secetă; apa susţine viaţa, dar o şi poate distruge). Acesta poate fi şi motivul pentru care zeii ajung în conflict şi, cum nu există o forţă unică, supremă, care să controleze totul, rugăciunile de mijlocire (atunci când sunt) n-au nici un efect. Viaţa este pecetluită de soartă (*moira*). Acest amestec de bine şi rău dintre zei determină combinaţii antropo-zoo-morfe bizare.[32]

Astfel, icoana poate fi bună sau rea în funcţie de izvorul ei şi de calificarea care i se atribuie. Ea este chip al transcendenţei lui Dumnezeu. Dincolo de forme şi culori (suportul absolut necesar al unei percepţii materiale), icoana revelează o altă lume, dar reală. În comparaţie cu zeii, sfinţii se raportează la Dumnezeu (forţa unică) şi nu pot intra în conflict unii cu alţii, pentru că nu nutresc pasiuni personale şi pentru că scopul tuturor (Dumnezeu, sfinţii şi omul) este unic şi comun: mântuirea creaţiei. [33]

Pentru limba română cuvântul icoană dă naştere mai multor înţelesuri: a) sensul de *idol*, pentru chipurile zeilor păgâni (Apoc. 13,14; 14,19; 19,20); b) chipul ca *sens al asemănării cu Dumnezeu* (Fac. 1,26; 1 Cor. 11,7; Col. 3,10); c) Fiul lui Dumnezeu, *chipul Tatălui* (Rom. 8,29; Col. 3,9; 2 Cor. 3,18); d) *chipul material* al lui Hristos şi al sfinţilor.[34]

Putem astfel spune că deşi idolul şi icoana desemnează ambele un obiect de cult, diferenţa constă în primul rând în sursa care le generează: imaginaţia sau realitatea obiectivă.

---

[32] *Ibidem*, p. 15

[33] Pr. Prof. D. STĂNILOAE, *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască*, în Rev. „Ort", An. XXXIV (1982), nr. 1, p. 12-13; p. 17.

[34] *Ibidem*, p. 12.

2.2. Mecanismul imaginilor

Întreaga noastră activitate ca fiinţe raţionale se bazează pe receptarea, procesarea şi stocarea informaţiilor pe care le primim prin intermediul simţurilor. Acestea, la rândul lor, sunt convertite în imagini. De aceea, „*nu există reprezentare a unui obiect fără medierea corporală a simţurilor. Or, fiecare activitate senzorială pare a da naştere unei varietăţi de imagini: văz, auz, miros, gust, pipăit, - complexul celor cinci simţuri la care se adaugă chinestezia corporală internă, imaginea formată prin mimica gestuală şi crearea specifică de imagini prin limbaj. Această ultimă formă de imagine, prin proprietăţile sale singulare, pune de altfel problema complexă a raporturilor dintre văz şi voce.*”[35]

Simţul fiziologic prin excelenţă care ne permite să dăm sens noţiunii de „re-prezentare” – vederea este cel mai întrebuinţat şi cel mai complex mod de procesare al informaţiilor pe care le percepe fiinţa umană. Obiectele pe care le percepe ochiul sunt reprezentate analogic în mintea noastră, fără a fi însă copia exactă a acestora. Cu toate acestea, între imaginea obiectivă şi reprezentarea ei mentală există o diferenţă calitativă care presupune o asemănare şi o neasemănare în acelaşi timp. Reflexia şi jocul luminii, preluate şi prelucrate de către creier, ne ajută în definirea lucrurilor înconjurătoare. Imaginea ne apare astfel ca rezultatul unei activităţi fizice sau mentale care *re-prezintă* elemente asemănătoare din realitatea lucrurilor. Actul vederii nu este doar un simplu proces de „receptare” a formelor vizualizate, ci un complicat proces de conexiuni mentale bazat pe experienţă, cultură, tradiţie, educaţie etc.

După cum este îndeobşte cunoscut, imaginile se împart în două mari categorii: *mentale*, psihice, (care stau întotdeauna în legătură cu un subiect din lumea materială) şi imagini

[35] J.J. WUNENBURGER, *op. cit.*, p. 9.

materiale, în care reprezentantul (semnificantul) este un suport extern.

Această împărţire, ca şi în cazul semnelor, nu poate fi definitivă şi categorică întrucât limbajul care ne stă la îndemână este folosit în ambele categorii imagistice. Trebuie avut în vedere că, dacă în cazul imaginilor materiale lucrurile se pot lămuri destul de uşor, nu aceeaşi situaţie ne aşteaptă în cazul imaginilor mentale.

2.2.1. Imaginile mentale

Acestea sunt de diferite tipuri, în funcţie de corespondentul din realitatea obiectivă (reale, imaginare), în funcţie de starea de conştienţă (ale prezenţei obiective, vise, extazul), în funcţie de raportarea la timpul fizic (ale prezentului, ale trecutului, ale viitorului). Dintre acestea filozoful Wunenburger distinge trei tipuri: 1) *perceptive* (prezente), 2) *mnesice* (memoriale, din trecut), 3) *anticipative* (create mental ca anticipare a unui lucru).[36]

a.) Imaginea perceptivă este cea care ne parvine contemporan cu stimulii senzoriali şi se raportează la un obiect exterior. Din punctul de vedere al discursului empiric imaginile perceptive se re-compun la nivelul creierului ca urmare a informaţiilor primite prin intermediul simţurilor. *„Acest tip de imagini a fost interpretat în maniere diverse: ca emanaţie a obiectului (epicureism), ca duplicat mimetic, ca echivalent semiotic sau ca sinteză analogică (biopsihologie cognitivă).”*[37] Totuşi, percepţiei conştiente imediate îi urmează un proces de sinteză, condiţionat de nenumăraţi factori. Imaginea percepută optic se întregeşte cu imagini şi experienţe anterioare. De multe ori ochiul neavizat se înşeală cu privire la ceea ce i se pare că vede; de aceea cădem uneori în capcana iluziilor optice. Pentru a nu fi înşelat, creierul analizează informaţiile optice comparându-

[36] *Ibidem*, p. 9-17.
[37] *Ibidem*, p. 29.

le cu altele mai vechi sau provenite din „alte surse de informare". Aceste imagini, reactualizate şi adăugate la ceea ce vede ochiul în mod nemijlocit, ne spun că ceea ce stă în faţa noastră este şi altceva decât lumină, formă sau culoare. De aceea, pentru a putea defini corect şi complet obiectul vizualizat, trebuie să ne folosim, pe de-o parte de informaţiile furnizate de celelalte simţuri, auditiv, olfactiv, tactil, gust, fără de care nu putem defini imaginile, pe de altă parte de biblioteca imaginilor „depozitate în memoria noastră".

b.) Imaginea mnesică. Odată ce imaginea mentală nu mai este contemporană cu obiectul reprezentat, percepţia senzorială devine „amintire". Amintirea lucrurilor contactate în viaţă este stocată în memorie de unde revine în funcţie de noile situaţii, contribuind la completarea informaţiilor dobândite empiric. Dar, cu ajutorul acestor imagini-amintiri putem nu doar re-compune vechile imagini ci chiar crea altele noi. Fericitul Augustin, încercând să-şi lămurească problema raportului dintre memorie şi imagine, defineşte şi descrie admirabil acest tip de imagini:

„Acolo (în memorie) sunt păstrate toate în mod deosebit şi pe genuri, toate şi fiecare în parte, în neorânduială la sosirea lor, aşa cum lumina şi toate culorile şi formele corpurilor intră pin ochi, toate genurile de sunete prin urechi, prin căile nărilor toate felurile de mirosuri, toate gusturile prin calea gurii, iar prin simţul întregului corp se percepe tot ce este dur, moale, cald, rece, neted sau aspru, greu sau uşor, fie în afara, fie înlăuntru corpului. Pe toate acestea le primeşte ca să le ţină într-o magazie a memoriei şi ca să le retragă când este nevoie, şi prin nu ştiu ce ocolişuri şi negrăite locuri ascunse toate acestea intră în memorie, fiecare prin porţile ei, şi se depun acolo. Şi totuşi nu intră lucrurile înseşi, ci imaginile lucrurilor percepute prin simţuri şi stau acolo la îndemâna cugetării care îşi aduce aminte de ele. […]şi în tăcere, în amintirea mea aduc culori şi fac deosebire între alb şi negru şi între alte culori pe care le vreau […] Căci şi sunetele le cer dacă vreau şi sunt

acolo prezente [...] disting mirosul crinilor de cel al viorelelor fără să aduc nimic în nas [...] Acolo sunt toate de care îmi amintesc, fie că le-am experimentat eu însumi, fie că le-am crezut spuse de alţii."[38]

c.) Imaginea anticipativă. Creată în absenţa unui obiect referent actual, acest tip de imagine este mai aproape de imaginaţie, de reprezentările ireale. Ea este creată pe baza informaţiilor şi experienţelor anterioare dar proiectate în viitor. Acest tip de imagini poate avea mai multe surse, uneori independente unele de altele: nevoia de a acţiona, de a cunoaşte, dorinţa etc. Într-adevăr, toate acţiunile noastre presupun mai întâi anticiparea conştientă a situaţiilor în viitor determinând organizarea prezentului pentru a asigura acţiunea coerentă şi continuă asupra lucrurilor. Aşa, bunăoară, martori oculari fiind, putem anticipa imaginea finală în cazul unui accident, văzând derapajul autoturismului, apreciind viteza de deplasare şi obiectele din vecinătatea sa.

Acest tip de imagine poate fi creată mental numai în măsura folosirii unor experienţe (cunoştinţe) anterioare şi care, „procesate" de către creierul nostru, compun o imagine virtuală. Mult mai clar, acest tip de imagine poate fi comparat cu munca din atelierele de proiectare. Pe baza cunoştinţelor acumulate, pe planşă se naşte un nou obiect, o nouă casă, autoturism etc., realizabil în viitor.

2.2.2. Obiectiv şi fictiv

Dar acestea nu sunt singurele imagini cu care omul operează. Cele trei tipuri descrise mai sus au un corespondent în realitatea obiectivă. Există însă unele care nu au un astfel de corespondent. Spre exemplu *Carul cu boi* al lui Grigorescu este reproducerea unor lucruri reale, materiale, obiective. În schimb, *Zeus* al lui Michelangelo este o „imaginaţie". „Conştiinţa umană

[38] AUGUSTIN, *Confesiones X, VIII, 13*, trad. Pr. Prof. Nicolae Barbu; introducere şi note Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, în PSB 64, Bucureşti, 1985, p. 213.

dispune de două moduri de a-şi reprezenta lumea: *unul direct*, în care lucrul însuşi apare ca prezent în minte, ca în percepţie sau în simpla senzaţie, *celălalt indirect*, atunci când dintr-un motiv sau altul lucrul respectiv nu poate să se prezinte în „carne şi oase", ca de exemplu amintirea copilăriei, imaginarea peisajelor de pe Marte, imaginea mişcării electronilor în jurul nucleului atomic, în reprezentarea lumii de dincolo de moarte."[39]

Există de asemenea imagini care reprezintă lucruri concrete (imaginea unui scaun), iar altele care prezintă idei abstracte (dreptatea, iubirea etc.) Există imagini conştiente şi inconştiente (visurile, vedeniile, coşmarurile), imagini literare, artistice etc. Deşi acest tip de imagini nu corespund unei realităţi obiective, construcţia lor este realizată cu informaţii din lumea materială obiectivă. Astfel, Zeus este conceput (chiar şi numai în stadiul ideatic) ca un om, cu mâini, picioare etc. Iadul este imaginat ca un foc, cât se poate de material, care arde şi provoacă durere. De aceea spunem că în toate aceste tipuri de imagini **memoria simţurilor** are un rol determinant. În fapt, imaginea este un amestec, în proporţii diferite, din toate. Culoarea, lumina şi forma percepute de ochi în prezent, devin obiectul „x" în măsura în care creierul nostru asociază acestora şi alte informaţii stocate anterior în memorie (de exemplu: pericol, duritate, gust bun etc.), contribuind astfel la alcătuirea unei imagini despre cum putem folosi acest obiect în viitor.

2.2.3. Material şi non material

Dacă, aşa cum am văzut până acum, imaginea este nu doar percepţia optică a unor stimuli externi ci mai ales un complicat proces psiho-mental, ea se poate re-materializa pe un suport extern, independent de subiect. Această re-întrupare, pentru a fi interpretată corect trebuie să asculte de regulile nevoilor de expresie (artă), de comunicare (scrierea pictografică) sau religioasă (ritual sau cultual) etc. Prin raport cu vocabularul

[39] G. DURAND, *Aventurile imaginii*, p. 13.

imaginilor mentale, cel al imaginilor materiale ni se dovedeşte a fi mult mai descriptiv, mai obiectiv, mai concret, şi astfel mai puţin subordonat supoziţiilor psiho-teoretice. Ca şi cele mentale, imaginile materiale pot fi grupate în mai multe categorii.

Astfel, ***în funcţie de suportul*** pe care sunt aşezate, imaginile pot fi pe un suport fluid (un luciu de apă), gazos chiar (vara, deasupra asfaltului încins, se pot observa obiectele de pe şosea ca reflectată ca pe un luciu de apă) sau pe un suport solid. Acesta din urmă la rândul său poate fi mobil (o coală de hârtie, o peliculă foto, o bucată de lemn, piatră, metal etc.) sau imobil.

În raport cu uzul care i se atribuie, o imagine poate fi considerată fixă, mobilă sau animată (de un sistem mecanic sau electronic).

În funcţie de forma sau fidelitatea reprezentării poate fi doar conturul extern, în una sau mai multe culori, poate să nu urmărească identitatea de formă cu realitatea (eboşă, crochiu, caricatură). Poate fi deasemenea o reproducere fidelă a formei vizibile a originalului (fotografia), o (re)producere fictivă (proiectul unei case, sau a unei zeităţi) sau chiar o combinaţie verbo-iconică, cum este cazul hărţilor geografice, care îmbină desenul cu cuvântul.

Din punct de vedere al ***tehnicii utilizate*** imaginile pot fi de nenumărate tipuri: picturi (ulei, tempera, fresco, guaşe etc.), gravuri, fotografii, sculpturi (basoreliefuri, altoreliefuri), reflecţii sau filtre de lumini (cinematografie) etc.

De asemenea pot fi ***rezultatul unor activităţi conştiente*** (gândite şi proiectate) sau ***inconştiente*** (urmele lăsate pe nisip, pe zăpadă).

Tot acest mecanism psihico-mental pe care am încercat să-l descriem aici ne permite să înţelegem că orice încercare de teoretizare a imaginilor nu poate să fie decât insuficientă, incompletă şi, inevitabil, subjugată simţurilor prin care comunicăm cu lumea. Iată cum defineşte Wunenburger imaginea: *„Putem conveni să numim imagine o reprezentare concretă, sensibilă (cu titlul de reproducere sau copie) a unui*

obiect (model referent) ou de copie) fie material (un scaun) sau ideal (un număr abstract), prezent sau absent din punct de vedere perceptiv, şi care întreţine o astfel de legătură cu referentul său, încât poate fi considerată reprezentantul acestuia şi ne permite aşadar să-l recunoaştem, să-l cunoaştem sau să-l înţelegem. În acest sens imaginea se distinge atât de lucrurile reale în sine, considerate în afara reprezentării lor sensibile, cât şi de reprezentarea lor sub formă de concept, care, la prima vedere, nu pare a întreţine nici o legătură de participare sau asemănare cu ele, de vreme ce este separat de orice intuiţie sensibilă a conţinutului lor."[40]

Deşi poate obositor, am considerat necesară această incursiune în teoria imaginii întrucât, aşa cum vom vedea, icoana nu este un simplu obiect din lumea obiectiv-materială; ea răspunde nu doar unor cerinţe metafizice ci şi unor stimuli intelectuali şi senzoriali. Ea aparţine în egală măsură realului şi irealului, sensibilului şi suprasensibilului.

Deşi neutre în ele însele, aşa cum am putut constata, imaginile acţionează asupra noastră datorită conţinutului pe care îl poartă odată cu ele, şi care, atingând cele mai nebănuite substraturi ale conştiinţei, acţionează asupra formării noaste, asupra devenirii noastre. Noi suntem ceea ce suntem datorită magaziei de imagini pe care o purtăm în noi.

3. Cuvântul

Cuvântul are o putere nemărginită făcând din om cea mai puternică creatură de pe pământ. De fapt unul dintre atributele care diferenţiază omul de celelalte creaturi de pe pământ este comunicarea verbală, articulată. *„Este cert un privilegiu fantastic acela de a ne putea exprima prin cuvinte, de a comunica mai ales cu ajutorul unor flexibile, maleabile, mobile, mici pietricele umane, făcute în aparenţă doar din aer (sunete)*

[40] J.J. WUNENBURGER, *op cit.*, p. 1.

sau din mâzgăleli pe hârtie (scris). Un avantaj propriu doar oamenilor…”. [41] Această „cucerire” face din om o fiinţă preocupată nu doar de prezent, nu doar de real, nu doar de imanent, nu doar de el ci şi de celălalt; de ceea cea fost înainte de el şi va fi după. De ceea ce este şi gândeşte celălalt. *„Prin intermediul vorbirii realitatea este prinsă în cuvinte şi-i conturată. Graiul are putere de a descoperi ceea ce este ascuns, de a aduce aproape ceea ce este departe, de a actualiza trecutul şi de a proiecta şi prezenta viitorul.”*[42]

3. 1. Lămuriri semantice

Cuvintele sunt un ansamblu de sunete, grupate între ele după anumite norme şi reguli şi care poartă un conţinut ideatic acceptat convenţional de societate. Acesta este şi sensul dat de Dicţionarul Limbii Române. *„Termenul „cuvânt” provine de la latinescul conventus = adunare, întrunire, înţelegere.”* Aşadar ideea primordială în definirea cuvântului este convenţia, înţelegerea. În baza unei convenţii se atribuie unui anumit grup de sunete un semnificat. Denumiri convenţionale ale unor obiecte vizibile în lumea aşa-zis reală, cuvintele în ele însele, nu semnifică nimic...[43]

Nefiind realitatea însăşi, cuvântul, ca şi imaginea, se hrăneşte „parazitar” din informaţiile dobândite anterior; el nu are viaţă decât în relaţie cu altceva. Când omul defineşte un obiect, actul său pare arbitrar în sine.[44] Să luăm un exemplu

---

[41] Tatiana SLAMA-CAZACU, *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*, Polirom, Iaşi, 2000, p. 47.

[42] Pr. Lector Nicolae DURA, *Propovăduirea şi Sfintele Taine*, Ed. IBM, Bucureşti, 1998, p. 25.

[43] Spre deosebire de limbile moderne, limbile vechi cunoşteau alte relaţii între cuvânt, gândire şi acţiune. Astfel în limba greacă atât cuvânt ca unitate de bază a vocabularului, cât şi raţiune sunt denumite cu acelaşi cuvânt *λογὸς*. În fapt noţiunea grecească *λογὸς* ca şi ebraicul *dâvâr* semnifică simultan ideea, cuvântul şi acţiunea, dar şi sensul de raţiune, raport, socoteală, rost. *apud* N. DURA, *op. cit.* p. 28.

[44] G. DURAND, *op. cit.* p. 14-17.

absurd dar posibil: dacă o societate vrea să numească masa „scaun" toţi membrii acestei societăţi pronunţând cuvântul „scaun" vor avea în minte „imaginea mesei". Un alt exemplu este mult mai elocvent: În limba română cuvântul „ies" exprimă acţiunea de a ieşi de undeva; aceleaşi sunete în limba engleză au alt semnificat, „ies" (yes) însemnând „da". De aceea putem spune că semnificatul convenţional este de multe ori lămurit de contextul în care a fost amplasat, adică de anumiţi factori externi; în cazul nostru, limba.[45]

Fiind alcătuit dintr-un semnificat si un semnificant, îndeobşte se consideră că orice cuvânt este un semn, de aceea el trebuie să se supună aceloraşi reguli din întortocheatul mecanism al semnelor. Fără să intrăm în prea multe detalii ne rezumăm la a spune că există teoreticieni care se ocupă cu „catalogarea" cuvintelor în funcţie de raportul, distanţa, timpul etc. dintre semnificant şi semnificat. Astfel, dacă unele cuvinte sunt într-adevăr rezultatul unor convenţii, altele sunt imagini sonore ale unor realităţi obiective: în această categorie ar intra cu precădere interjecţiile.[46] Alte cuvinte, în special cele compuse sau derivate nu mai sunt deloc arbitrare, ele au deja un referent în cuvântul mamă (rădăcina).

Totuşi trebuie să admitem că în general orice cuvânt este produsul unui aranjament omenesc, el nu este realitatea obiectivă. Lipsa unei substanţe concrete şi reale, în absenţa unor informaţii precedente, este astfel definitorie atât pentru cuvânt cât şi pentru imagine. Şi totuşi… reuşim să comunicăm atât de „concret" încât devenim pentru o clipă părtaşi realităţii despre care vorbim. Cum se poate? Aici intră în scenă, pe lângă imaginile memoriale care se juxtapun peste cuvinte, ceea ce numim generic gramatica. Astfel, pentru a da naştere unor idei şi expresii coerente, cuvintele trebuie să se succeadă, să se

[45] Şi de această dată limbile vechi ne oferă un contra exemplu. Majoritatea obiectelor sau fiinţelor erau denumite în funcţie de atributele sau funcţiunile lor. Un fel de legătură între cauză şi efect.

[46] I. EVSEEV, *op. cit.,* p.20.

modeleze şi să se determine reciproc după anumite norme şi reguli (morfologie, sintaxă, limbaj literar etc.) care fac posibil actul comunicării.

3. 2. Cuvântul: alianţa verbo-iconică

Prima impresie pe care ne-o lasă rostirea unui cuvânt e că este rezultatul unor vibraţii sonore produse de corzile vocale, pe care le captăm cu un receptor senzorial: urechea. *Auzul* apare astfel indispensabil în actul comunicării. Comunicarea se datorează însă şi simţului optic, *văzul,* fără de care nu putem defini corect lumea obiectelor din jurul nostru; văzul contribuie însă şi la scrierea corectă a semnelor grafice care corespund cuvintelor exprimate. De aceea putem definii actul comunicării ca rezultatul unui ansamblu a două sisteme corporale complementare: exprimările orale sau acustice, puse în „joc" de vocea emitentă – cuplată la urechea-receptor; precum şi scrierea grafică, ce pune în legătură mâna care scrie cu ochiul care citeşte şi care este organul receptor al semnelor grafice. Superioritatea evidentă a celui dintâi este dată de caracterul imediat al comunicării verbo-acustice. Semnele emise sau scrise se succed, în conformitate cu anumite reguli, dobândite conştient prin imitaţie, transformându-se în semnale sonore cu un conţinut şi o semnificaţie bine determinată.

Funcţionând ca orice semn, cuvântul are un semnificat (ceea ce defineşte) şi un semnificant (vibraţiile acustice). Ca urmare a cunoaşterii regulilor, precum şi a experienţelor anterioare, semnalele sonore generează în mintea noastră imagini ale obiectelor asociate. Pe scurt, nu putem înţelege nimic din ceea ce ni se comunică dacă nu reuşim să asociem semnalul sonor unui precedent similar conservat în memoria noastră.[47]

Actul verbal al comunicării lasă impresia că este absolut independent de simţul optic; în realitate este în totală dependenţă

[47] Luc BENOIST, *Semne, simboluri şi mituri*, trad. Smaranda Bădiliţă, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995, p.11.

de acesta sau de celelalte simţuri deoarece orice cuvânt este generator de imagini. Acestea sunt denumite ***imagini verbale.*** În vorbirea sau scrierile noastre, noi ne folosim de anumite noţiuni comune pentru a crea în mintea interlocutorului sau a cititorului imagini noi. Astfel cu ajutorul noţiunilor: culoare, dimensiune, formă etc., precum şi a unor imagini recurente, noi putem „creiona" imagini noi, folosindu-ne doar de cuvinte. Un exemplu foarte concludent este descrierea Cortului Sfânt (Ieşire 26-28). Aici, detaliile verbale sunt atât de abundente, încât se constituie într-o imagine extrem de clară pe care o putem contempla cu „ochii minţii". Datorită unei aparente absenţe materiale, imaginile verbale se pot circumscrie mai curând conceptului de imagine mentală.

Astfel stând lucrurile, orice nespecialist în filozofia imaginii sau a limbajului poate constata legătura ontologică şi determinantă dintre cuvânt şi imagine, dintre cuvânt, ca purtător al unui corespondent din realitatea obiectivă, şi vedere. Această interdependenţă i-a permis lui Paul Evdokimov să decreteze: „După cum timpul nu poate fi despărţit de spaţiu, cuvântul nu poate fi despărţit de imagine".[48]

3. 3. Comunicare şi limbaj

În viaţa de zi cu zi, omul comunică în diverse moduri: punem întrebări, dăm răspunsuri, relatăm despre diverse probleme, ne rugăm, validăm sau invalidăm ceva…Cu alte cuvinte venim în contact cu lumea înconjurătoare prin intermediul comunicării. Pentru a comunica anumite stări sufleteşti, sentimente sau idei, omul se foloseşte de mai multe tipuri de limbaj. În general, specialiştii identifică trei tipuri: 1) verbal (scris sau vorbit), 2) non-verbal (vizual) şi 3) para-verbal

[48] Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţi*i, trad. Grigore şi Petru Moga, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1993, p. 34.

(cuvinte bazate pe o relaţie cu sunetul emis sau alte moduri care ilustrează această relaţie[49]).

Într-o accepţiune mai largă, limbajul este totalitatea mijloacelor expresive de care ne folosim pentru a comunica. De limbaj ne folosim pentru a împărtăşi şi a afla noi informaţii. De limbaj ne folosim pentru a trezi în interlocutorul nostru aceleaşi sentimente pe care le trăim noi, aceleaşi bucurii, aceleaşi atitudini…şi pentru ca să ne atingem scopul este nevoie ca limbajul nostru să fie cât mai ilustrativ, mai viu, ceea ce în ultimă instanţă îi conferă veridicitate.

Din antichitate şi până în zilele noastre s-a scris neîncetat despre diferitele aspecte ale comunicării. De la Platon şi relaţia dintre imagine, idee şi cuvânt, până la McLuhan şi implicaţiile sociale ale comunicării prin mass-media, actul comunicării a fascinat omenirea. Dar oricât de mult s-a filozofat în jurul acestui subiect, s-a constatat că definitorii în actul comunicativ rămân cei trei termeni clasici: *emitent-mesaj-receptor*. Aceşti termeni sunt absolut necesari şi fără unul dintre ei nu putem vorbi practic de comunicare.

Alături de aceştia, un element important în actul comunicării este „jocul cu imaginile". Orice experienţă reală sau imaginară poate fi *re-transmisă* doar prin intermediul imaginilor, create sau mai bine zis *re-create*, prin mijlocirea cuvintelor (scrise sau vorbite). Prin intermediul limbajului putem crea chiar imagini ireale, care să scape percepţiilor senzoriale, imagini virtuale. Vorbind, ascultând, visând, gândind chiar, facem uz de imagini care se derulează în mintea noastră. Imaginea este preponderentă în actul comunicării. Şi aşa trebuie să fie devreme ce este singurul „limbaj" care frânge graniţele, învinge timpul, anulează distanţa culturală şi istorică. Închipuiţi-vă că sunteţi într-o ţară ce aparţine unei alte culturi, a cărei

[49] În sfera limbajului para-verbal s-ar înscrie prozodia (tonul, timbrul, intensitatea sau înălţimea vocii), intensitatea şi amploarea gesturilor sau acţiunilor. Bruno G. BARA, *Pragmatica cognitiva. I processi mentali della comunicazione*, Bollati Boringhieri, Torino, 1999, p.13-72.

limbă nu o cunoaşteţi. Dacă vă este sete sau foame ce veţi face? Cu siguranţă veţi încerca să creaţi imagini-gest care să evoce hrana sau apa. În fapt, primele scrieri, cum sunt de exemplu cele egiptene, sunt pictograme – o înşiruire de imagini prin care omul încerca să vorbească, un limbaj non-verbal. Când omul a descoperit *cuvântul* i-a fost mult mai uşor să comunice, dar până atunci a avut nevoie de *gesturi şi de imagini.*[50]

*

După cum vedem, comunicarea este un fenomen complex, născut din întâlnirea sensibilului cu supra sensibilul, a obiectivului cu subiectivul, a realităţii temporale cu imaginarul şi nu în ultimul rând a cuvântului cu imaginea. Comunicarea se fundamentează ontologic pe imagini.[51]

Comunicarea verbală este starea de graţie a omului. Este un dar extraordinar făcut lui, de către Dumnezeu. Prin limbajul articulat reuşim să ne facem înţeleşi. Descoperim lumea şi ne revelăm celorlalţi. Prin cuvânt pătrundem dincolo de forma noastră materială, pătrundem şi cunoaştem parţial fiinţa care ne stă înainte, cu care con-vorbim: „*nici un pictor nu poate prinde atât de exact trăsăturile trupului, după cum poate descoperi cuvântul tainele sufletului”*.[52]

Se spune că este greu a se pronunţa cineva care a dobândit dreptul istoric de „întâi născut”: cuvântul sau imaginea?, de aceea nici nu vom încerca să lămurim această dilemă. Se cuvin însă nişte precizări şi delimitări.

Rapiditatea comunicării. Spre deosebire de limbajul articulat, imaginea comunică o informaţie, e adevărat – în stare

[50] Semnele vizuale au avut un rol important în toate timpurile şi în toate culturile. Chiar şi când omul a descoperit vorbirea şi scrierea nu a renunţat la folosirea semnelor. De ce? Pentru că semnul se constituie într-o abreviere care face mai rapidă comunicarea.

[51] Adriano FABRIS, *Introduzione alla filosofia della religione*, (în special cap. IV, *Il linguaggio religioso*) Ed. Laterza, Bari, 1996, p. 141-143.

[52] Sfântul VASILE CEL MARE, *Epistola 163*, PSB 12, p. 354.

brută, mult mai rapid. Prin intermediul ochiului totul pătrunde dintr-odată. Este ca şi cum ai bea un pahar dintr-o înghiţitură. A citi sau a asculta pe cineva, este ca şi cum ai savura paharul strop cu strop.

De aceea cuvântul pare mult mai rafinat. Bazat pe sintaxă şi flexiuni verbale cuvintele pot transmite informaţii mult mai profunde şi care depăşesc aspectul formal.

Certitudinea. Comunicarea verbală este mai abstractă decât informaţia venită prin imagini. Fiind ceva care a fost atinsă de simţuri, imaginea devine mai concretă, mai sigură. Omul este mai sigur de ceva când vede („Am văzut cu ochii mei!"), decât atunci când citeşte sau aude.[53] De aceea gradul ridicat de obiectivitate este un atu major al imaginii.

Nemijlocirea şi necondiţionarea. Am stabilit că adevăratul flux informaţional al comunicării sunt imaginile. Forma scrisă sau sonoră a acestora sunt doar semne simbolice folosite pentru simplitatea şi rapiditatea cu care sunt investite. Abstract şi simbolic, cuvântul este doar mijlocitor între referat şi referent. A comunica înseamnă a cunoaşte limbajul şi regulile sale. Atunci când nu cunoşti limbajul comunicarea devine aproape imposibilă. De aceea atunci când vorbim, pentru a ne face înţeleşi, apelăm la cunoştinţe şi concepte dobândite anterior.

A vedea nu are nevoie de nimic.

[53] Pe această sensibilitate se bazează folosirea pe scară largă a televiziunii. Jurnalele de televiziune sunt mult mai penetrante decât ziarele, deşi ambele folosesc aceeaşi masă informativă şi au acelaşi obiectiv.

II. CUNOAŞTEREA PRIN CUVÂNT ŞI IMAGINE

1. Generalităţi

În sensul originar al cuvântului *revelo, -are* = „*a revela*" înseamnă a descoperi, cu referire directă la ceva ascuns, ceva ce până atunci era necunoscut, neştiut.[54] De aceea, în mod general putem defini revelaţia ca un transfer de cunoştinţe între două persoane. Revelaţia este, în ultimă instanţă, cunoaştere şi comunicare.

Fiinţă socială, însetată de devenire şi progres, omul caută noi modalităţi de îmbunătăţire a calităţi vieţii. Caută să descopere noi metode prin care îşi poate spori şansele unei existenţe mai puţin dureroase. Dar aceste experienţe el nu le consumă în singurătate. Din fire omul este creat pentru comunicare şi comuniune. Prin comunicare omul se îmbogăţeşte şi îmbogăţeşte. De aceea simte nevoia să împărtăşească şi celorlalţi noile sale descoperiri astfel încât şi ceilalţi să

[54] DICŢIONAR LATIN–ROMÂN, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1962. Prin extensie cuvântul s-a atribuit şi altor acţiuni care nu au neapărat de a face cu sfera vizibilului.

beneficieze de ele.[55] Privită astfel, şi mai ales atunci când îmbracă formele unei împărtăşiri metodice şi continue, activitatea aceasta de revelare – cunoaştere este definită ca *educaţie*. *Stricto senso*, educaţia implică mai mult un aspect tehnic şi cultural al lumii şi vieţii.

Omul însă nu este numai trup. Fiinţă dihotomică, singura fiinţă conştientă de sine şi de lume, omul, în cel mai natural mod este predispus spre *„căutarea unui sens existenţei noastre şi a lumii. Perspectiva aceasta nu o poate da decât conştiinţa eternităţii existenţei noastre”*.[56] Pendulând între bine şi rău, adevăr şi minciună, între real şi ireal, între trupesc şi duhovnicesc, omul simte că are nevoie de un referent stabil şi etern. De ceva care, venind dintr-un alt plan al existenţei (mai bun şi mai adevărat), să-i dea linişte, siguranţă şi stabilitate, în această lume într-o veşnică schimbare. De ce această nevoie? Semn distinctiv al condiţiei umane, sentimentul dependenţei sale de o lume calitativ diferită şi perfectă, conferă omului o gândire religioasă[57] care, pe de-o parte îl distinge de întreaga creaţie, pe de altă parte îi oferă răspunsuri la întrebări existenţiale. Omul

[55] Revelaţia, privită astfel, produce atât în mine cât şi în celălalt modificări atât în plan cognitiv cât mai ales afectiv. În urma unui dialog cu cineva, în urma citirii unei cărţi, eu nu mai sunt cel de dinainte; sunt mai bogat şi acţiunile mele viitoare vor fi determinate şi de noua mea „descoperire”.

[56] Pr. Prof. Dr. Dumitru STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Ed. IBM, Bucureşti, 1996, p. 14.

[57] Nici chiar omul contemporan, autodefinit ca „areligios”, nu se poate mişca decât în limitele gândirii religioase. În scrierile sale *Sacrul şi profanul* sau *Imagini şi simboluri*, M. Eliade demonstrează că omul modern, deşi se doreşte a trăi delimitat de sacru şi lumea simbolico-religioasă, sub o formă sau alta, trăieşte într-o cripto-religie, într-o lume a noilor simboluri. Acelaşi lucru îl susţin în scrierile lor R.Otto şi J. Ries. Nici în domeniul artei, aspect atins şi de studiul de faţă, lucrurile nu stau altfel; J. L. Marion, preluând idei din filozofia artei (Panofsky, Malevitch ş.a.) arată că arta modernă contemporană, chiar şi cea golită de forme, nu este nimic altceva decât căutarea „a ceea ce stă dincolo de forme”- într-un fel, ceea ce arată icoana. (Jean-Luc MARION, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană-o privire fenomenologică*, Deisis, Sibiu, 2000, p. 21-48.)

simte în mod natural existenţa unei raţiuni asemănătoare lui dar superioare, a unei Persoane supreme cu care caută să intre în legătură.

Cunoaşterea acestei Persoane supreme se face în mod *natural* din observarea lumii înconjurătoare şi în mod *supranatural* când această Persoană comunică în mod nemijlocit cu omul. Modul acesta de comunicare se numeşte Revelaţie dumnezeiască. Din punct de vedere religios, revelaţia presupune existenţa a două lumi diametral opuse, a omului şi a fiinţelor spirituale, şi care în mod normal nu pot intra în contact.[58] Din punctul de vedere al religiei creştine prin Revelaţie primim cunoştinţe despre Dumnezeu, lumea Sa şi planurile Sale în ceea ce ne priveşte.

Datorită Revelaţiei omul capătă siguranţă şi certitudine. Ştie că nu este singur, că nu este părăsit, că cineva din afara sa şi a lumii în care el trăieşte, poate interveni, mai ales când se află în dificultate. Astfel, se poate zice că Revelaţia este o necesitate existenţială, fie pentru siguranţa de care omul are nevoie, fie pentru a da claritate, consistenţă şi veridicitate cunoştinţelor sale. Aceste informaţii despre lumea divină dau stabilitate; omul simte că există un punct ferm în jurul căruia îşi poate organiza şi construi existenţa.[59]

Prin Revelaţie, Dumnezeu comunică şi ni se comunică. Prin intermediul Revelaţiei ştim că Dumnezeu există, că el are

---

[58] Diferenţa între cele două lumi este elementul care califică aspectul religios, religia în ultimă instanţă. Practic, acolo unde diferenţa transcedentală între cele două lumi nu există, nu se poate vorbi de religie în adevăratul sens al cuvântului. (Luciano BACCARI, *La rivelazione nelle religioni*, Ed. Borla, Roma, 1996, p. 34.)

[59] Acest punct de referinţă nu este doar unul abstract. De cele mai multe ori el se identifică cu un centru fizic: *axis mundi*, *templul*, *biserica*. Centrul sacru – ca punct fix – este atât de important mai ales în societăţile antice încât pierderea sau distrugerea sa era percepută ca un adevărat cataclism natural; din acest motiv sate, comunităţi întregi migrau în alte părţi în speranţa regăsirii „centrului" pierdut. (M. ELIADE, *Imagini şi simboluri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.)

un plan cu omul şi cu întreaga creaţie, prin Revelaţie aflăm dacă ne-am abătut de la acest plan şi tot prin intermediul ei aflăm intenţiile pe care Dumnezeu le are cu noi într-un anume moment al istoriei. Revelaţia nu este numai o simplă comunicare de învăţături, ci o stare continuă, nouă, prin apropierea omului de Dumnezeu.[60]

De aceea, putem spune că Revelaţia religioasă este comunicarea personală şi conştientă a unui ansamblu de cunoştinţe şi informaţii necesare omului pentru atingerea desăvârşirii. Comunicându-i în *mod natural* realitatea existenţei şi a lucrărilor Sale şi în *mod supranatural* scopul şi modalităţile prin care poate să dobândească mântuirea, Dumnezeu intră în istorie, purtând un dialog personal şi continuu.[61] Deşi între ele, aşa cum au arătat unii teologi, nu se poate trasa un hotar clar,[62] sub influenţa scolasticii, teologia le mai numeşte încă***: Revelaţia naturală şi Revelaţia supranaturală***.[63]

---

[60] Pr. Prof. Dr. D. STĂNILOAE*, Revelaţia prin acte cuvinte şi imagini*, în Rev. „Ort." XX, nr.3 (1968), p. 357.

[61] Sub influenţa lui Rudolf Bultmann, o seamă de teologi protestanţi (P.Tilich, J. Robinson) au încercat să „demitologizeze" Sfânta Scriptură şi să-L considere pe Dumnezeu nu ca o realitate personală ci ca „o ultimă realitate" pentru care ar fi de adoptat un nume nou (Incondiţionatul, Fundamentul realităţii, Ultima realitate) în concordanţă cu cerinţele vremii. În articolul, *Revelaţia prin acte, cuvinte şi imagini,* Pr. Stăniloae arată că fondul şi modul prin care Dumnezeu se revelează lumii rămâne neschimbat, răspunzând extrem de bine necesităţilor religioase ale omului modern.

[62] Demolând concepţia scolastică a celor „două Revelaţii", Nikos Matsoukas afirmă: „În consecinţă, pentru tradiţia biblică şi pentru cea eclesiastică, imediat şi organic dependentă de aceasta, nu există problema a două revelaţii, a căror graniţe să fie trasate şi delimitate, ca obiecte de învăţământ ale catedrelor universitare, astfel încât fiecare să-şi aibă regatul şi autonomia sa. Revelaţia, pretutindeni şi întotdeauna, e una şi unică, împlinită în lume şi istorie." (Nikos MATSOUKAS, *Introducere în Gnoseologia Teologică*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, p. 165.)

[63] Fiind unica creatură „aparţinând lumii văzute şi imprimată cu raţionalitate" omul conştientizează în mod logic şi natural că există un Creator al tuturor, o făptură superioară spre care tinde şi pe care o urmează. Observând lumea înconjurătoare el pricepe câte ceva despre Dumnezeu (Ps.

2. Revelaţie şi cunoaştere

„Revelaţia supranaturală constă în faptul că Dumnezeu s-a arătat ca persoană unor persoane umane cărora le-a făcut cunoscut existenţa Sa atotputernică, personală şi iubitoare şi le-a încredinţat răspunderea de a transmite întregii comunităţi adevărul, voia şi intenţiile Lui pentru oameni". [64] Revelaţia supranaturală este dialogul dintre Dumnezeu şi om. Acest dialog se face din voia şi la iniţiativa lui Dumnezeu, dar el nu se consumă numai ca vorbire-auzire. Părintele Stăniloae afirmă această insuficienţă a vorbirii: *„a fost necesar ca Dumnezeu să recurgă la Revelaţia supranaturală nu numai ca vorbire, în care persoana Lui să apară mai clară, ci ca un şir de acte supranaturale prin care, pe de o parte să pună în evidenţă existenţa Sa şi a lucrării Sale, iar pe de alta, să sensibilizeze perceperea subiectiv umană pentru sesizarea Lui ca persoană şi a sensului vieţii omeneşti, făcând astfel mai uşoară decizia omului de a-L accepta prin credinţă. Prin aceasta, Revelaţia supranaturală a dat claritate şi siguranţă credinţei naturale, dar a şi lărgit cunoaşterea lui Dumnezeu şi al sensului etern al existenţei noastre şi a lumii."* [65] Aşadar, pe de o parte, cunoaşterea prin cuvânt, pe de altă parte, cunoaşterea prin actele

18, 1). Revelaţia supranaturală în schimb este un fel de ieşire pentru o scurtă perioadă de timp din normalitate. De aceea pentru unii teologi cum este Părintele Stăniloae *„Revelaţia supranaturală se desfăşoară şi îşi produce efectele în cadrul celei naturale, ca un fel de ieşire mai accentuată în relief a lucrării lui Dumnezeu de conducere a lumii fizice şi istorice spre ţinta spre care a fost creată, după un plan stabilit din veci."*, în timp ce Revelaţia naturală creează conştiinţa de sine şi percepţia sensului existenţei noastre. Revelaţia supranaturală în schimb, *„restabileşte direcţia şi dă un ajutor mai hotărât mişcării întreţinute în lume de Dumnezeu prin Revelaţia naturală."* (D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ortodoxă*, p. 11.)

[64] Pr. Conf. Dr. Gheorghe REMETE, *Dogmatica ortodoxă*, Ed. Reîntregirea[3], Alba Iulia, 2000, p. 95.

[65] Acolo unde Revelaţia supranaturală nu a mai însoţit Revelaţia naturală acest fapt a determinat grave perturbări în percepţia lumii divine ceea ce a dus la apariţia religiilor păgâne. *(Ibidem*, p. 23-24.)

mai presus de fire pe care Dumnezeu le-a făcut în istorie; adică o cunoaştere prin vedere.

Astfel, formele Revelaţiei supranaturale,[66] prin care Dumnezeu ia contact cu lumea comunicându-şi voia Sa, sunt prin lucrări, cuvinte şi prin vedere.

2. 1. Revelaţia prin acte. Cunoaşterea energetică

În raportul Său cu lumea Dumnezeu se manifestă în anumite lucrări menite să-l conducă pe om spre scopul său final: mântuirea. Aceste acte se deosebesc clar de lucrările zeilor mitologiei păgâne. Aceştia din urmă acţionau formal după modelul uman „fiind astfel supuşi personificărilor şi pasiunilor umane. Ei acţionau ciclic", drumul lor ducea nicăieri. Actele şi lucrările lui Dumnezeu se constituie într-un drum progresiv în istorie. Creaţia, conducerea evreilor spre pământul făgăduinţei, cu toată pleiada minunilor şi întâmplărilor din pustiu, întruparea, jertfa şi învierea Mântuitorului se constituie în lucrări ale lui Dumnezeu prin care El se comunică şi comunică omului în mod progresiv, în funcţie de posibilitatea acestuia de înţelegere a faptelor Sale. *„Deoarece Dumnezeu vrea să conducă lumea spre ţinte de cunoaştere şi de viaţă mereu mai înalte, fiecare act şi fiecare cuvânt prin care revelează ceea ce aşteaptă de la poporul evreu sau de la micul număr al celor ce acceptă să împlinească voia Lui, deschide totodată perspectiva acestor ţinte, adică are un sens profetic, descoperă sensul progresiv al istoriei. Chiar actele ceremoniale ale Legii ţin deschisă această perspectivă progresivă, au un sens profetic mai mult sau, mai puţin ascuns. Căci toate sacrificiile menţin în conştiinţa poporului ideea că sunt necesare acte superioare de jertfă*

[66] Formele „clasice" ale Revelaţiei supranaturale sunt considerate: 1) *Revelaţia primordială*, dată primului om în Paradis şi păstrată prin urmaşi până la Avraam; 2.) *Revelaţia specială* dată doar poporului evreu prin prooroci până la Hristos; 3.*) Revelaţia absolută şi universală* realizată prin Fiul lui Dumnezeu Întrupat. (Pr. Prof. Dr. Dumitru RADU, *Îndrumări misionare*, Ed. IBM, Bucureşti, 1986, p.34.)

pentru o unire mai strânsă cu Dumnezeu, pentru o viaţă morală superioară. Conducerea neîncetată a poporului evreu sau a «rămăşiţei» lui rămasă devotată lui Dumnezeu, pe acest drum suitor, implică o acţiune continuă a lui Dumnezeu şi anume o acţiune adaptată fiecărei trepte a istoriei, problematicii fiecărei perioade istorice."[67]

2. 2. Revelaţia prin cuvinte. Cunoaşterea verbală

O a doua componentă a Revelaţiei supranaturale este cea prin cuvânt. După concepţia părintelui Stăniloae cuvântul, ca formă a revelării divine, şi precede şi succede actelor dumnezeieşti. Între ele este o legătură intrinsecă. *„Un cuvânt al lui Dumnezeu lipsit de orice suport al acţiunii trecute, prezente sau viitoare a lui Dumnezeu, nu se comunică niciodată."*[68] De aceea Revelaţia prin cuvânt pare să fie cea mai des întrebuinţată.

Cuvântul lui Dumnezeu nu părăseşte istoria nici chiar când omul refuză acest lucru. *„Deseori cuvântul lui Dumnezeu ca Revelaţie se comunică se comunică şi atunci când poporul lui Dumnezeu a încetat să primească voia lui Dumnezeu, pentru a-i explica părăsirea din partea lui Dumnezeu şi pentru a-l îndemna la împlinirea voii Lui, ca să poată primi noi acte de ajutor."* Pentru evrei Dumnezeu vorbeşte şi atunci când tace, iar omul chiar şi când refuză dialogul îi aude sfaturile. Pentru Israel Revelaţia este tocmai dialogul Creatorului cu creatura, este lumea prezenţei Sale.[69] Iahve este pretutindeni şi îi vorbeşte, îl înţelepţeşte conducându-l prin lume. De aceea rugăciunea la scoaterea Thorei în ziua de sabat grăieşte acest adevăr: „*Binecuvântat fie El, care, în sfinţenia Sa, a dat Thora poporului Său Israel; Thora Domnului este perfectă, înviorează*

[67] D. STĂNILOAE, *Revelaţia prin acte…,* p. 353.

[68] *Ibidem*, p. 354.

[69] Pentru evrei, ca şi pentru creştini de altfel, Revelaţia lui Dumnezeu este consemnată în Scriptură. Rabinii însă au făcut o serioasă distincţie între revelaţia Pentateuhului şi celelalte cărţi ale Vechiului Testament, în sensul superiorităţii celei dintâi. (Lavinia şi Dan COHN-SHERBOK, *Introducere în iudaism*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000, p.32.)

sufletul; Revelaţia domnului este trainică, făcându-l pe om simplu, înţelept..”[70]

Cuvântul lui Dumnezeu este creator. El aduce din nefiinţă la fiinţă, din moarte la viaţă şi spre deosebire de cuvintele oamenilor cuvintele lui Dumnezeu sunt veşnice şi nemuritoare, călăuzitoare în toată istoria omenirii. Înţelepţii Vechiului Testament subliniază de asemenea aşezarea şi întemeierea lumii prin cuvântul divin; Solomon îşi începe rugăciunea astfel: *„Dumnezeule al părinţilor noştri şi Doamne al milei Cel ce ai făcut toate cu cuvântul Tău.”* (Înţ. Sol., 9,1). Isaia zice despre cuvântul Domnului că „rămâne în veac.”(Is. 40, 8)[71] iar David că ele sunt adevărate (Ps. 118, 160).

Revelaţia este astfel necesară omului pentru că ea se constituie în norme de vieţuire în concordanţă cu voinţa Sa, cât şi de convieţuire în plan social. Prin porunci transmise prin intermediul proorocilor, Dumnezeu încearcă să-l conducă pe Israel în mod progresiv către împlinirea menirii sale. Încă de la creaţie Dumnezeu dă o poruncă îndrumătoare: *„Din toţi pomii din rai poţi să mănânci. Dar din pomul cunoştinţei binelui şi răului să nu mănânci, căci în ziua în care vei mânca din ele vei muri negreşit.”*(Fac. 2, 16-17). De aceea cuvântul lui Dumnezeu trebuie împlinit. El însuşi îl împlineşte: *„El a zis şi s-a făcut”(*Ps. 32, 6). Prin împlinirea sa, cuvântul devine realitate[72] şi dăruieşte deopotrivă viaţă şi putere. De aceea pentru evrei Thora este adevărata Revelaţie căci cuprinde cuvintele în care El Însuşi se descoperă; Thora mai este numită şi Lege pentru că conţine normele date de El. Revelaţia este Legea după care omul trăind poate să se bucure la un loc cu patriarhii în sânurile Tatălui.

Aşa cum am menţionat deja, forma revelării verbale este specifică Vechiului Testament care se constituie într-o consemnare scrisă a cuvintelor şi a faptelor minunate săvârşite

---

[70] *apud* Lavinia şi Dan COHN-SHERBOK, *op. cit.*, p. 32.
[71] *Ibidem,* p. 43.
[72] Pr. Lector Nicolae DURA, *Propovăduirea cuvântului...*, p. 42.

de Iahve. Dar mai ales în Vechiul Testament cuvintele se revelează ca o promisiune viitoare. În perioada proorocilor cuvintele sunt nu dezvăluiri ale unor acte prezente, ci se constituie *„într-o apocalipsă sau o dezvăluire a sensului ascuns al istoriei.(...) Cuvintele, descriind sugestiv stările ce le va produce în viitor Dumnezeu, creează oarecare anticipări, oarecare pregustări ale stărilor viitoare."*[73]

De aceea cuvântul lui Dumnezeu în Vechiul Testament revelează mai ales o stare ultimă, finală. Cuvântul profeţilor revelează un act final: perioada venirii şi lucrării lui Hristos. In Hristos Revelaţia se desăvârşeşte, este deplină. *„În Hristos e încheiată Revelaţia. E încheiată nu numai prin actele care au realizat în El starea finală şi veşnică spre care trebuie să năzuim, ci şi prin cuvinte. Căci Hristos a lămurit totodată prin cuvinte ce înseamnă nu numai starea finală şi veşnică realizată prin actele Sale, ci şi necesitatea noastră de a tinde spre însuşirea ei, şi modul cum ne-o putem însuşi, şi felul cum El, prin Duhul Sfânt, ne va ajuta să ne-o însuşim. Învăţătura lui Hristos e profeţie pentru tot timpul, până la sfârşitul lumii, precum întruparea, jertfa, învierea şi înălţarea Lui, au creat în Hristos-Omul, iar coborârea Duhului Sfânt a creat în primii creştini starea care va avea să devină proprie tuturor celor ce vor crede. Deci învăţătura aceasta are sensul şi dinamismul profetic care acoperă toată durata istoriei, ba şi pe cea de după sfârşitul timpului."*[74]

Pentru creştinism Revelaţia este înaintarea pe o treaptă superioară. Revelaţia acum nu mai este alcătuită din cuvintele Sale, ci din Cuvântul, izvorul tuturor cuvintelor. Cuvintele sunt doar o treaptă, sunt mijloc şi nu scop. Stadiul desăvârşit al Revelaţiei este contemplarea lui Dumnezeu (parte a Revelaţiei) care coincide cu desăvârşirea este stadiul suprem şi ultim al desăvârşirii. De aceea întruparea lui Dumnezeu, în-vederarea Sa,

[73] D. STĂNILOAE, *Revelaţia prin acte…,*p. 354.
[74] idem, *Revelaţia prin acte…*, p. 355; idem, *Teologia dogmatică...*, p. 31.

reprezintă o formă anticipată a stadiului ultim şi desăvârşit al Revelaţiei, *Împărăţia veacului ce va să fie*.

2. 3. Revelaţia prin imagini. Cunoaşterea prin vedere

Dar Revelaţia nu s-a făcut numai prin acte şi cuvinte, ci şi prin imagini şi simboluri. Dumnezeu se arată într-o formă vizibilă primilor oameni. El nu este numai cuvânt şi lucrare. El este şi vedere. Dar problema vederii lui Dumnezeu este una nu uşor de lămurit.

Deşi revelaţia primordială s-a făcut „faţă către faţă, aşa cum ar grăi cineva cu prietenul său" (Fac. 3, 8; Ex. 33, 11), păcatul a opacizat posibilitatea vederii directe a lui Dumnezeu. De acum, omul *„nu mai poate să-Mi vadă faţa şi să trăiască*" (Ex. 33, 20). De aceea El îşi face simţită prezenţa prin semne vizibile şi înfricoşătoare: lumină, foc, fum, nor…Această revelare vizuală este însă una imperfectă. Cu toate că ea nu este o prezenţă personală, ci o prezenţă prin energie, de la distanţă, revelaţia de acest tip a fost absolut necesară în Vechiului Testament.

De ce este nevoie ca Dumnezeu să se reveleze într-o formă văzută ne spune tot părintele Stăniloae: *„Noi socotim că imaginile revelate se produc inevitabil la punctul de întâlnire între spirit şi forma văzută; imaginea nu e decât forma de apariţie a spiritului, printr-o formă văzută. Omul fiind el însuşi spirit întrupat, nu poate sesiza şi exprima spiritul în puritatea lui, ci numai prin ecranul unei forme văzute. Spiritul uman însuşi este concrescut cu un asemenea ecran şi este într-o legătură indisolubilă cu lumea de forme vizibile, prin care cunoaşte şi exprimă cunoaşterea şi reflexiunea sa….Numai o teologie total apofatică (a tăcerii, a negaţiei oricărei enunţări a lui Dumnezeu) e liberă de imagini."*[75] Sfântul Grigore de Nisa spune că îngerii nu au nevoie de imaginaţie pentru că realitatea divină pe care ei o văd e mai presus de orice imaginaţie. De

[75] D. STĂNILOAE, *Revelaţia prin acte…, p. 362*. Extazul, forma indicibilă a vederii dumnezeirii, este o vedere liberă de orice concepte omeneşti.

aceea, după Diadoh al Foticeii, creştinii au în Hristos mai mult decât o simplă imaginaţie.[76]

3. Cunoaşterea prin simbol şi imagine

Toate aceste forme ale cunoaşterii graţie Revelaţiei supranaturale descrise mai sus sunt posibile datorită iniţiativei divine. Există, din punctul nostru de vedere, şi o cunoaştere ascendentă, în sensul că pleacă dinspre om spre Dumnezeu.

„Cunoaşterea umană este analogică şi simbolică, folosindu-se de tipuri, imagini, analogii şi simboluri, potrivit modului nostru de gândire şi exprimare a realităţii naturale şi supranaturale."[77] Cunoaşterea prin simbol exprimă cel mai bine raportul dintre Dumnezeu şi lume. Cunoaşterea simbolică nu răspunde unor necesităţi ale actului de guvernare a lumii din partea lui Dumnezeu, ci nevoilor omeneşti de a invoca şi a sta în prezenţa Acestuia.

3. 1. Simbolul şi gândirea simbolică

Foarte de timpuriu, răbojul istoriei a consemnat apariţia simbolului ca formă a reprezentabilităţii sacrului în lume. Impulsul acesta de a avea prezent obiectul adoraţiei a determinat apariţia imaginii simbolice. Motivaţiile religioase, observă Odo Casel, iar nu motivaţii pedagogice sau artistice sunt cele care au dus la apariţia simbolului religios şi a artei picturale.[78]

Preocupat permanent de găsirea unei modalităţi de a-L vedea pe Dumnezeu, omul nu putea rămâne doar să aştepte; trebuia să găsească o modalitate prin care să-L arate, să-L vadă.

---

[76] *Apud* D. STĂNILOAE, *Revelaţia prin acte, cuvinte…,* p. 365.

[77] P.S. Prof. Univ. Dr. Laurenţiu STREZA*, Simbolul liturgic în arhitectura bisericii, locaş de închinare*, Comunicare susţinută la Sesiunea ştiinţifică: *Patrimoniul eclesial Patrimoniul cultural*, Ediţia a VI-a, Bucureşti, 10 dec. 2002, p. 1.

[78] Odo CASEL, *Fede gnosi e mistero. Sagio di teologia del culto cristiano*, Ed. Messaggero, Padova, 2001, p. 118.

Simbolul devine astfel imaginea care revelează prezenţa şi puterea divină. Să remarcăm faptul că majoritatea imaginilor de cult nu aveau „o mărime naturală", fapt ce întăreşte convingerea că nu identificarea cu originalul după formă erau importante, ci prezenţa, puterea, forţa divinităţii pe care cei vechi şi-o doreau aproape. Din această perspectivă orice imagine cultuală este simbolică.

Etimologic vorbind, rădăcina şi semnificaţia originară a simbolului se află în cultura greacă. Σιμβολλον (σιμβὰλειν= a pune împreună: σιν+βαλλω) desemna în cultura greacă un semn de recunoaştere; un obiect tăiat în două jumătăţi, a căror alăturare le permitea purtătorilor fiecărei părţi să se recunoască, fără să se mai fi văzut vreodată.[79]

Stabilind o relaţie bipolară între semn şi semnificat, între simbolizant şi simbolizat orice simbol aparţine prin semn lumii perceptibile iar prin semnificat aparţine lumii imperceptibile, imateriale. El este o entitate biplană căci reprezintă punctul de întâlnire a substanţei materiale cu un conţinut spiritual. Mediator între două lumi dar şi purtător de conţinut informaţional, simbolul se sustrage legilor naturale tocmai în virtutea capacităţilor sale reducţionale. Adevăratul suflu vital al oricărei religii (M. Eliade), simbolul este, aşadar, elementul material circumscris într-o dinamică bipolară între semn şi semnificat, care prin funcţia sa reductivă face posibilă întâlnirea dintre transcendent şi imanent.[80] *„Simbolul şi simbolizarea presupun*

[79] Luc BENOIST, *Semne, simboluri şi mituri*, p. 6.

[80] Elemente de teoria limbajului simbolic. După cum se ştie, un semn se compune din două părţi: una externă, materială - cum sunt sunetele *„l – e – u"*, pe care le auzim când pronunţăm cuvântul „leu", şi alta mentală, constituită de ideea de „animal de pradă"; gestului extern al ridicării ferme a mâinii de către un poliţist îi corespunde un înţeles mental: stop!, opreşte!. În limbajul de specialitate aspectul material este chemat *„semnificant"* iar aspectul mental *„semnificat"*. Astfel, un semn, oricare ar fi el, un cuvânt, un gest, un indicator stradal etc. este compus dintr-un *semnificant* şi un *semnificat.* Simbolul în schimb implică *două tipuri de semnificat* atribuite *aceluiaşi semnificant*. Să reluăm exemplul cu „leul" într-un alt context.

existenţa a două lumi, a două ordine de existenţă…Simbolul este puntea dintre două lumi…el arată nu numai că există o altă lume, ci şi că e posibilă o unire între cele două lumi. Simbolul deosebeşte dar şi leagă două lumi"[81]

Prin transcendenţa sa, sacrul este indicibil şi nevăzut, ci doar înţeles; ceva ce stă dincolo de cele spuse, dincolo de cele văzute. In mod ontologic sacrul nu este o realitate „alături" de celelalte, descriptibilă ca toate celelalte. El apare în viaţa cotidiană ca o realitate absolut intangibilă şi necontrolabilă. Faptul că schizofrenia şi orbirea noastră spirituală nu ne mai permite să vedem adevărata realitate în care existăm, nu ne dă dreptul să considerăm real doar ceea ce este corporal, doar pentru că putem defini corporalul. De aceea *„antinomia simbolului constă în faptul că pentru a cunoaşte ceea ce nu se vede, trebuie să priveşti la ceea ce se vede, dar, în acelaşi timp, trebuie să depăşeşti ceea ce se vede."*[82]

Pentru a lămuri această chestiune Jean Borella compară lumea cu o existenţă bidimensională. *„Pentru o fiinţă care ar locui într-un univers cu două dimensiuni, o fiinţă plată, de*

Vorbind despre personalitatea şi luptele lui David, un orator a folosit expresia „*Leul din Iuda*". Cuvântul *leu*, în acest context, mă poartă către un alt semnificat: David, din seminţia lui Iuda, este puternic, curajos şi nemilos ca un leu. Avem de a face aici cu un semnificant-cuvântul „leul" şi două tipuri de semnificat: 1 – animal curajos şi puternic; 2 – David, persoană provenind din tribul lui Iuda, bărbat neînfricat, curajos şi puternic. *Limbajul simbolic reliefează astfel un nou nivel al realităţii*, el trimite către „o altă realitate" care fuge ochiului obişnuit, minţii neavizate.

Mitologia antică a înţeles foarte bine această capacitate a simbolului. Limbajul simbolic se conjugă foarte bine cu experienţa religioasă tocmai în virtutea capacităţii sale de a depăşi limitele naturale, de a merge „dincolo" de cele văzute, dincolo de contingenţa materială. Acest sens rămâne ascuns cuvântului sau semnului: cuvântul zice „Leul din Iuda" dar nu zice „David", la fel cum nu zice putere, forţă, curaj. Pentru detalii vezi la G. BONACORSSO, *Introduzione allo studio della Liturgia*, Ed. Mesagero, Padova, 1990, *passim.*

[81] D. STĂNILOAE, *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei*, în Rev.„ST" IX (1957), nr. 7, p. 434.

[82] L. STREZA, *art. cit.*, p. 2.

exemplu, ar fi suficient un dreptunghi pentru a cuprinde din toate părţile o comoară astfel încât nimeni să nu o poată fura. O fiinţă care ar căpăta a treia dimensiune ar putea sustrage comoara într-un chip inexplicabil pentru prima fiinţă, care ar considera-o pe cea de-a doua intrată într-o dimensiune „extra-cosmică”. ”[83]

Aşa stând lucrurile, reprezentarea unei „alte realităţi” nu poate fi făcută decât într-un mod care renunţă la termenii mei de a defini realitatea; iar aceasta este reprezentarea simbolică. Preocupat de fixarea realităţii metafizice în limbaj simbolic, filozoful J. Borella afirmă: *„E drept, este incontestabil că prima noastră noţiune asupra realului se iveşte în noi odată cu perceperea lumii corporale; înţelegem dar că suntem mai întâi îndemnaţi să identificăm realitatea cu corporalitatea. Dar nu-i mai puţin adevărat că erijarea acestei atitudini în teză filozofică este de nesusţinut. Nu numai fizica modernă, ci şi reflecţia filosofică ne arată că lucrurile nu stau deloc astfel: căci spaţiul fiind exterioritate pură, dacă identificăm realul cu spaţiul, orice exterioritate devine imposibilă şi, în acelaşi timp, imposibilă devine şi orice existenţă.*” Arătând în continuare că adevărata existenţă este construită atât din exterioritate cât şi din interioritate, Borella ajunge să afirme că „*reprezentarea simbolică nu numai că este singura posibilă, dar este şi singura adevărată”* şi că reprezentarea picturală în oricare dintre civilizaţiile umane *„nu reprezintă niciodată altceva decât un spaţiu spiritual şi simbolic, ceea ce înseamnă a figura pe o suprafaţă plană ceva de natură trans-spaţială”*.[84]

Deşi ştie că Dumnezeu şi lumea sa există şi se manifestă într-o stare pură, datorită finităţii sale omul nu Îl poate invoca şi nici nu Îl poate descrie decât cu mijloacele exteriorităţii (materiale) care-i stau la îndemână. De aceea chemarea şi apariţia divinului în lume este permanentă ascundere a acestuia

[83] Jean BORELLA, *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutul European, Iaşi, 1995, p. 94.
[84] J. BORELLA, *op. cit.*, p. 93.

în cuvânt, în formă, în sunet în tot ceea ce este din lume. Sacrul este pretutindeni şi nicăieri. Singura sa formă vizibilă, realizată nu prin voinţă divină, ci omenească, este simbolul. Mircea Eliade a arătat în nenumăratele sale studii că simbolul precede limbajul şi este prezent pretutindeni în lume: de la cele mai rudimentare acte de cult, la cele mai sofisticate teologii, de la misticul cel mai profund până chiar în cel mai profan „om recent", simbolul ne înconjoară în mod conştient sau inconştient.[85] El este expresia sacrului dar nu oferă o cunoaştere raţională a acestuia, în schimb permit percepţia lui directă.[86]

De ce este simbolul necesar? Pentru că există un spaţiu unde raţiunea încetează de a mai cuprinde sensul lucrurilor. *„Inteligenţa nu se supune decât sieşi, adică evidenţei adevărului. Dar operând conversiunea am fi fost conduşi înspre dovedirea raţională a adevărurilor simbolurilor religioase. Or aflăm aici o sarcină imposibilă şi contradictorie: dacă inteligenţa ar fi putut demonstra adevărurile simbolurilor, n-am fi avut deloc nevoie de mijlocirea lor pentru a atinge transcendenţa, cea care se învederează şi se face cunoscută tocmai în simboluri."*[87]

Conform istoricilor religiilor simbolul nu este doar un simplu semn material el poate fi „o fiinţă, o formă divină, un obiect, un mit, un rit, care, în contextul unei hierofanii, îi revelează omului religios conştiinţa şi cunoaşterea dimensiunilor sociale, ajutându-l să perceapă solidaritatea sa cu sacrul."[88]

---

[85] M. ELIADE, *Imagini şi simboluri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994, p. 20-26.

[86] *apud* Julien RIES, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 63.

[87] J. BORELLA, *op. cit.*, p. 5.

[88] Pentru majoritatea istoricilor religiilor sacrul se manifestă în trei categorii: simbol, mit şi rit. J. RIES, *op. cit.*, M. ELIADE, *Sacrul şi profanul*, ş.a.

3. 2. Imaginea cultuală: simbol şi realitate

Făcând parte din universul imediat şi intim al fiinţei umane, imaginile cultuale sunt o categorie aparte, mixtă şi deconcertantă care se situează la jumătatea drumului dintre concret şi abstract, dintre real şi imaginar, dintre sensibil şi inteligibil. Ele permit reproducerea lumii extrasenzoriale şi, graţie unui suport material, pot fi păstrate, transmise din generaţie în generaţie. Grefate pe un conţinut senzorial datorat limitării senzoriale şi empirice şi simţurilor, dar impregnate de un semnificat provenind din sferele transcendenţei, imaginile cultuale ne ajută să punem în dialog lumea materială cu cea spirituală, lumea văzută cu cea nevăzută. Formă şi materie, simbol prin excelenţă imaginea cultuală participă la revelarea sacrului „devenind altceva", în virtutea participării la divinul transcendent; „rămânând aceeaşi" în virtutea materialităţii din care face parte în chip natural.

Considerate în mai toate religiile ca imaginea revelată a divinităţii, imaginea cultuală este condiţionată obiectiv, de realitatea vederii celui re-prezentat, şi subiectiv, de bagajul cunoştinţelor şi trăirilor emoţionale ale celui ce reprezintă (profetul, arhitectul, artistul etc.).[89] Una fără alta nu pot exista; de va lipsi obiectivitatea, suntem în faţa unei minciuni, a unui idol, cum s-a întâmplat la popoarele păgâne, de va lipsi caracterul subiectiv, am fi în faţa imposibilităţii unei comunicări pe orizontală, cu ceilalţi oameni. Pentru că Revelaţia are în general ca scop modificarea (morală de cele mai multe ori) a raportului dintre om şi Dumnezeu, absenţa transmiterii sale mai departe duce la anularea ei*: „Vai mie de nu voi spune!"* strigă adeseori proorocii. Imaginile sunt întotdeauna model (τυπος) de urmat. Ele nu sunt autonome şi suficiente decât în păgânism. De

[89] „Subiective sunt, în aceste viziuni sau imagini, toate formele concrete care nu pot exista în spiritualitatea divină şi pe care organul inspiraţiei le aduce din lumea lui de ocupaţii, de lecturi, din preocupările timpului şi ale mediului social în care trăieşte." (D. STĂNILOAE, *Revelaţia prin acte, cuvinte…,* p. 368.)

aceea cultul sfârşeşte în păgânism la picioarele statuii, iar scopul ultim nu e transformarea omului, ci a zeului - îmbunarea sa.

Ataşamentul faţă de imaginile de cult a fost caracterizat diferit atât de la o religie la alta, cât şi de la societate la alta, sau uneori chiar în cadrul aceleiaşi societăţi, în funcţie de gradul cultural.[90] De la identificarea cu divinul însuşi, cum putem observa în vechea religie a sumerienilor şi akadienilor, până la diferenţierea în „zei de mâna a doua" reprezentabili grafic în comparaţie cu Unicul, zeul etern, imposibil de reprezentat întrucât transcendenţa absolută nu permitea nici măcar pronunţarea necunoscutului său nume. Astfel, de la antropomorfismul grosolan de material al elenismului popular, la transcendentalismul necesar, proclamat de platonism, imaginea iconică a stârnit reacţii controversate a căror ecouri se mai aud şi azi.

Trebuie să facem precizarea că nici o religie care a avut o teologie bine structurată nu trăgea semnul egalităţii între zeu şi statuia sa. Idol, cuvântul care azi, în sens peiorativ, defineşte imaginea de cult la popoarele necreştine era înţeles, în teologia elevată, în cel mai profund sens simbolic: un mediator între lumea aceasta şi lumea cealaltă. Părintele Stăniloae observă însă unde s-a strecurat greşeala: „*Idolatrul nu ştie de un Dumnezeu transcendent realităţii imanente, nu distinge între aceasta şi transcendenţă, ci îmbracă această realitate în atributele absolutului. Idolul este un simbol al realităţii imanente, care este ea însăşi divinitatea. Idolul e un chip care şi-a pierdut funcţia de chip al divinităţii, legând spiritul de realitatea imanentă., ca realitate ultimă şi absolută, ca Dumnezeu."*[91] Datorită acestei percepţii, în ciuda străduaniei teologiei elevate, poporul de rând făcea foarte greu distincţie (sau nu o făcea deloc) între zeu şi statuia sa.

---

[90] G. DURAND, *Immagine sacra*, în „ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI" vol. IV, ediţie în lb. Italiană îngrijită de Dario Marzorati, Jaca Book, Milano, 1997, p. 341.

[91] D. STĂNILOAE, *Simbolul ca anticipare…,* p. 431.

Confuzia nu a rămas nesancţionată de filozofia greacă şi, mai apoi, de creştinism. Operând cu rafinamente lingvistice ale limbi greceşti, păstrând apropierea formală, dar accentuând diferenţele semantice, gândirea iudeo-creştină a pus cele două cuvinte – imagine-idol şi imagine-icoană – pe poziţii diametral opuse.[92]

3. 3. Tipologia imaginilor sacre

Istoria omenirii a consemnat nenumărate feluri de reprezentare a divinităţii: locuri, munţi sau copaci sacri (Vechiul Testament), imagini vide: amorfe, sau diverse obiecte, (Grecia antică), simboluri noniconice şi simboluri matematice (asiro babilonieni), simboluri şi reprezentări zoomorfe (egipteni), reprezentări antropomorfe (Grecia clasică). Toate aceste moduri de a reprezenta dumnezeirea se doreau a nu aduce atingere transcendenţei divine. Trăsătura lor comună era calitatea de simbol pe care o revendicau mai întotdeauna.

Sintetizând oarecum istoria reprezentărilor religioase, ca obiecte de cult, în istoria omenirii, părintele Stăniloae consideră că putem vorbi de trei tipuri de imagini cultuale: idolul, simbolul şi icoana. Privită ca întreg, istoria reprezentării lui Dumnezeu *„se mişcă între **idol, simbol** şi **icoană**, fiecare din acestea exprimând un anumit raport al ei cu Dumnezeu: idolul un raport negativ, iluzoriu, de înstrăinare de Dumnezeu; simbolul, etapa de pregătire şi icoana etapa de realizare a mântuirii."*[93]

Diferenţa diverselor forme de reprezentare a lui Dumnezeu sau a imaginilor lucrurilor divine a fost pusă în discuţie în timpul disputei pentru icoane. În disputa iconoclastă, pentru a clarifica ce este o icoană Sfântul Ioan Damaschin operează mai întâi distincţia tipurilor de imagini. El le grupează

[92] Marc FAESSLER, *L'image entre l'idole et l'icône*, în „Nice II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses", Ed. CERF, Paris, 1987, p. 428.
[93] D. STĂNILOAE, *Simbolul ca anticipare şi temei…,* p. 429.

în şase categorii:[94] 1) *imaginea naturală*. În acest sens urmaşul biologic al cuiva este imaginea sa naturală. Fiul este imaginea Tatălui (Col. 1, 15); 2) al doilea tip de imagine este *planul lui Dumnezeu din veşnicie*. Înainte de a crea lumea, Dumnezeu a avut în minte „icoane şi exemple ale lucrurilor ce vor fi făcute"; 3) *imaginea prin poziţie* sau prin imitare. Prin imitarea unor facultăţi divine, omul este chipul lui Dumnezeu (Fac. 1, 26); 4) *imaginea simbolică* sau analogică. Este imaginea care, pe baza informaţiilor noastre corporale, sensibile, creează imagini analogice prin care putem înţelege ceva din cele nevăzute. De exemplu soarele, compus din discul solar, raze şi căldură poate fi imaginea analogică a Treimii; 5) *imaginile tipologice.* De exemplu rugul arzând al lui Moise este τυποϛ-ul Fecioarei; 6) *imaginea memorială*, făcută spre aducere aminte a virtuţii, a faptelor petrecute. Aceasta din urmă, după Sfântul Ioan Damaschinul este de două feluri: verbală şi pictografică.[95] Admiţând că Sfântul Ioan Damaschin este preocupat nu atât de a pune în grupe şi subgrupe tipurile imaginilor, aşa cum face filozofia modernă a imaginarului, cât de a demonstra iconoclaştilor că există mai multe tipuri de imagini-icoane (refuzând un tip ar trebui refuzate toate), trebuie să recunoaştem

---

[94] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Cultul Sfintelor icoane. Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad. rom. D. Fecioru, Ed. IBM, Bucureşti, 1998, p. 138-141.

[95] *Apud* Drd. Marius TELEA, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin şi Sfântul Teodor Studitul*, în „Cr.Ort.", An I (1996) nr. 2, p.140. Pentru teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin vezi mai ales: SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Cultul sfintelor icoane.Cele trei tratate impotriva iconomahilor*, trad. rom. D. Fecioru, Ed. IBM, Bucureşti, 1997; Pr. Dumitru FECIORU, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin*, în „Ortodoxia" nr. 1/1982; IDEM, *Viaţa Sfântul Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creştină.* Bucureşti, 1935; Pr. Prof. Dr. Ştefan ALEXE, *Sensul icoanei la Sfântul Ioan Damaschin şi Sinodul VII ecumenic(Niceea 787*) în „Ortodoxia" nr. 4/1987; Pr. asist. Dr. Nicolae V. DURĂ, *Teologia icoanelor în lumina tradiţiei dogmatice şi canonice ortodoxe*, în „Ortodoxia" nr.1/1982; Drd. Nicolae STREZA, *Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfântul Teodor Studitul*, în Rev. „ST" 3-4, 1977 (XXIX), p. 298-306.

că el surprinde întregul spectru al fenomenului imaginilor şi imaginarului.

Strict cultic, există şi alte liste ale tipurilor imaginilor sacre. Astfel Gilbert Durand, cunoscut istoric al religiilor, împarte imaginile sacre după criterii mult mai generale:[96] 1*) imagine mitice (mitul ca imagine verbală)*. Acestea devin purtătoare de imagini: *„Chiar şi acele religii definite aniconice, cum sunt Mozaismul şi Islamul, îşi fundamentează întreaga teologie pe teorii mitico-istorice, sursă a oricărei meditaţii mistice, şi care, la rândul ei, nu poate opera fără imagini"*; 2) *imagini liturgice* (imagini vizuale rituale care includ nu doar gesturi şi mişcări, ci şi obiecte tipologic-simbolice ca pâine, vinul, apa, sarea etc.). Acest tip de imagini se poate constata mai ales la religiile sacerdotale, ca mozaismul şi creştinismul, dar şi la celelalte religii în care ritualurile iniţiatice joacă un rol major; 3) *apariţii şi viziuni.* Acest tip de imagini, destul de general de altfel, include atât teofaniile şi anghelofaniile cât şi viziunile onirice şi extatice (fie naturale, fie sub impresia halucinogenelor); 4) *imagini iconice* (pictură, sculptură, gravură…). Purtătoare a unor puteri şi energii deosebite aceste imagini sunt considerate de majoritatea religiilor ca operând un transfer de realitate.

Trebuie remarcat că, urmarea faptului că fiecare îşi acordă propria versiune imaginară despre mitul ascultat imaginea mitică este uniformă doar în conţinutul ideatic. La confluenţa dintre cuvânt şi imagine-gest, imaginea liturgică dă un plus de uniformitate şi omogenitate tuturor celor ce o contemplă. Aparţiile şi viziunile neavând nici un corespondent în lumea materială pot fi considerate ca cele mai pure, dar şi cele mai periculoase. (Oare nu majoritatea chipurilor zeităţilor păgâne s-au materializat ca urmare a unor false viziuni, a unor false vedenii?) Remarcă de asemenea faptul că, materiale, în

[96] Gilbert DURAND, în *Enciclopedia delle religioni*, vol. IV („Immagine sacra"), Ediţia coordonată de Mircea Eliade. Pentru versiunea italiană, ediţia îngrijită de Dario Marzoratti, Ed. Jaca Book, Milano, 1997, p. 341.

sens grosier, sunt doar ultimele două, deşi şi celelalte pot fi încadrate într-o oarecare materialitate, aşa cum vom vedea în continuare.

4. Raportul dintre Revelaţia verbală şi Revelaţia prin imagini în ebraism

Privită în ansamblul său, estetica Vechiului Testament se încadrează mai mult în limbajul verbal decât în cel figurativ, pentru că arta, fiind opera omului, nu poate reprezenta realitatea divină. Aniconic mai ales prin porunca expresă a lui Dumnezeu (Ex. 20,4; Deut. 5, 8-9; 27, 15), poporul evreu găseşte o puternică legătură între el şi Creatorul său, în cuvânt. Această interdicţie îşi va pune amprenta hotărâtor şi definitiv asupra întregii gândiri ebraice, fapt ce va determina o diferenţiere de-a dreptul existenţială între evreu şi popoarele din Orientul Mijlociu. Urmărind ferirea de idolatria contagioasă a popoarelor vecine şi instaurarea unui limes clar între sacru şi profan, Dumnezeu îi refuză lui Israel orice revelaţie vizibilă a chipului Său. „*Atunci v-aţi apropiat şi aţi stat sub munte, muntele ardea cu foc până la cer şi era negură, nor şi întuneric. Iar Domnul v-a grăit de pe munte din mijlocul focului,* ***şi glasul cuvintelor Lui l-aţi auzit, dar faţa Lui n-aţi văzut-o, ci numai glasul lui l-aţi auzit****. Ţineţi dar bine minte că în ziua aceea, când Domnul v-a grăit din mijlocul focului, de pe Muntele Horeb, n-aţi văzut nici un chip*" (Deut. 4, 11-12). Precizarea este întărită de explicaţii şi chiar ameninţări: „*…că nu poate vedea omul faţa Mea şi să trăiască*" (Ex. 33, 20). Vederea chipului divin este aşadar exclusă. Dar Dumnezeu nu interzice doar propriul său chip, ci şi orice altă reprezentare „*a vreunui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos, şi din câte sunt în apele de sub pământ*!" (Ex. 20, 4), dând chiar detalii despre tot felul de vieţuitoare care, trăind aici, ar putea fi reprezentate (Deut. 4,16). Pentru a-şi duce planul la îndeplinire, acela de a întemeia un popor nou, cu un cult detaşat de zoomorfismul lumii păgâne,

Dumnezeu nu pregetă să aştepte patruzeci de ani sfârşitul unei generaţii căzute în dizgraţie datorită ataşamentului faţă de materialitatea imaginii cultuale.

În limbajul biblic se pot identifica mai multe cuvinte care desemnează conceptul de imagine[97]. Interdicţia însă se referă, cum de altfel se poate vedea, la imaginile cultuale, turnate sau cioplite.

„Ci numai glasul Lui l-aţi auzit”; cuvântul are aşadar prioritate, fiind în acelaşi timp singura întâlnire posibilă între om şi Dumnezeu[98]. Din această pricină, cuvântul Domnului este păstrat cu sfinţenie, învăţat şi difuzat în toate vasele capilare ale societăţii ebraice: „…*grăind de ele când şedeţi acasă şi când mergeţi pe cale, când vă culcaţi şi când vă sculaţi*…” (Deut.11, 19). Această dimensiune, acest caracter universal şi de masă a cuvântului sacru în lumea ebraică este necunoscut în religiile păgâne. Dimpotrivă, a ţine ascuns cuvântul lui Dumnezeu este un păcat mare pentru profeţi (Ier.23,30). El trebuia propovăduit cu exactitate (Ier.23,28), de aceea era semnalat prin introduceri speciale spre a fi diferenţiat de cuvintele omului: „Aşa grăieşte Domnul!”. Provenienţa sa divină îi conferă autoritatea instanţei supreme. El trebuie învăţat, dar mai ales împlinit căci puterea cuvintelor stă tocmai în progresul moral pe care îl conferă punerea lor în practică.

Cuvântul este singura formă revelată a lui IHW; El este auzit, dar în nici un caz văzut. Şi totuşi, paradoxal, Vechiul Testament este plin de imagini antropomorfe ale lui Dumnezeu. Deşi în general Sfânta Scriptură încearcă să evite pe cât posibil orice element material atunci când exprimă noţiuni legate de Dumnezeu, totuşi mai la tot pasul întâlnim expresii care vorbesc de ochiul, mâna, urechea lui Dumnezeu. Iar când Scriptura vorbeşte despre mânia, răzbunarea, bucuria Sa, nu putem să nu

[97] *pesel, ţelem, maskit, keţeb* şi *temunah*; pentru sensurile acestor cuvinte vezi mai pe larg la Pr. Petre SEMEN, Pr. Nicolae CHIFĂR, *Icoana, teologie în imagini*, p. 19.

[98] *Ibidem*, p. 9.

ne gândim că au o autentică mireasmă umană…Ce se întâmplă? Unde este super-transcendentul ebraic?[99] Căzut în materie, omul are mereu nevoie de concepte materiale pentru a transmite informaţiile şi a-şi face cunoscut sentimentele. Nici măcar transmiterea telepatică nu poate face abstracţie de conceptele şi imaginile materiale. Spaţiul şi materia ne condiţionează existenţa. Doar sfinţii s-au detaşat de ele. Contemplarea şi extazul sunt singurele forme cultuale în care materia dispare…Dar exisă un timp când şi sfântul nu e încă sfânt. De aceea, orice om în drumul spre sfinţenie are nevoie de materie.

Din această cauză istoria omenirii, şi a poporului evreu ca atare, este presărată de semne materiale, imagini vizibile. Cortul, arca, tablele, heruvimii, stâlpul de foc, norul luminos…dau mărturie că nici Israel nu s-a putut desprinde total de imagine în actul de cult. Dumnezeu s-a lăsat biruit de om, ochiul a biruit urechea…Israel voia, trebuia să vadă ceva. „*Arată-te ca să Te văd*" (Ex.33, 13) strigă Moise. Şi Dumnezeu îi face o concesie: „*Eu voi trece pe dinaintea ta toată slava Mea*"(Ex.33,19). Singurul fenomen vizibil la întâlnirea cu divinul este slava lui IHW. De aceea întreaga creaţie preamăreşte slava Sa: „*Cerurile spun slava lui Dumnezeu*" (Ps. 18,1). Nevăzut, Dumnezeu se descoperă în creaţia Sa, semn al

[99] Iată cum explică acest inconvenient Moise Maimonide: „Când spunem că Dumnezeu vede, înţelesul este că El percepe lucrurile vizibile, iar când spunem că aude, acest lucru vrea să spună că El percepe obiectele ce pot fi auzite; ca atare, în acelaşi fel i s-ar putea atribui gustul şi pipăitul (…) cercetând dar lucrurile de aproape, vei şti că toate simţurile se află în aceeaşi condiţie şi că deopotrivă aşa cum a fost depărtată de Dumnezeu perceperea pipăitului şi a gustului, pentru acelaşi motiv trebuie înlăturată şi cea a vederii, auzului şi mirosului; căci toate acestea sunt percepţii trupeşti, condiţii schimbătoare, cu condiţia că unele par drept o imperfecţiune, în timp ce celelalte trec drept o perfecţiune. Şi tot asfel, imaginaţia trece drept o imperfecţiune, în vreme ce în gândire şi în în înţelegere imperfecţiunea nu este vădită pentru oricine; de aceea nici nu s-a utilizat metaforic pentru Dumnezeu cuvântul *ra'ayon*, care desemnează imaginaţia, în timp ce s-au folosit cuvintele *ma'haşaba* şi *tebuna* care înseamnă gândirea şi înţelegerea." Moise MAIMONIDE, *Călăuza rătăciţilor*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 30.

infinitei frumuseţi divine: „*Cât de frumoase sunt lucrurile mâinilor Tale, toate spre înţelepciune le-ai făcut*" (Ps.103, 25). Am putea spune o imagine de mâna a doua.

Există însă şi imagini de prima mână: heruvimii. Dumnezeu spusese „*nici un lucru din câte sunt în cer, sus*". Deşi sunt chipuri, aparent interzise, ale fiinţelor cereşti, prezenţa lor în templu este admisă deoarece, spre deosebire de idoli, care sunt chipuri lipsite de substanţa realităţii, heruvimii sunt chipuri ale adevăratei realităţi şi, ca atare, posibil de reprezentat. Prezenţa lor în Cortul Sfânt, şi mai apoi în Templu, este întărită, pe de-o parte datorită faptului că nu lor le este adresat cultul, pe de altă parte, pentru că ei fac parte din slava (kavod) lui Dumnezeu, al cărui tron este purtat pe heruvimi (Is.6, 1-3).

Literatura ebraică mai cunoaşte o altă teologie a chipului, cel al omului-făcut după chipul lui Dumnezeu. Privit în particular, omul devine icoana slavei Sale[100]. Această imagine, în sensul asemănării, este dorită chiar de Dumnezeu, „*Să facem pe om după chipul şi asemănarea noastră ... Dumnezeu L-a creat pe om după chipul Său*" (Fac. 1,26-27). Astfel, omul, fiinţă materială s-a făcut „selem" (în gr. εικον), chip al lui Dumnezeu. Taina asemănării însă este înţeleasă în Vechiul Testament nu ca asemănare fizică, ci ca o asemănare întru nestricăciune, întru nemurire. Chipul şi asemănarea vizează mai ales relaţia nevăzută cu Creatorul, asemănarea de funcţii: omul, ca şi Stăpânul său, devine stăpân peste lumea creată; asemănarea de calităţi: raţiune, sentiment voinţă liberă, ceea ce nu se poate spune de nici o creatură; dar în nici un caz nu se poate vorbi de o asemănare de natură. Necunoscut în natura sa, Dumnezeu nu poate fi asemănat cu nimic.

Din această perspectivă, aniconismul vechi testamentar trebuie înţeles în sens pozitiv, acest sens se descoperă în lumina Noului Testament: natura umană şi cu ea întreaga creaţie, nu poate fi reprezentată grafic şi nu poate fi imagine pentru că

[100] Carlo CHENIS, *Arte e Peredicazione*, în *Dizionario di Omiletica*, Ed. Elle Di Ci, Leuman (Torino) – Velar (Bergamo), 1998, p. 128-136.

păcatul a adus odată cu moartea şi alterarea chipului divin din om. Nemaiavând asemănarea cu Creatorul său orice reprezentare a unei realităţi terestre se constituie într-o falsă realitate, minciună, devenind astfel idol.[101]

Dar, dacă chipul Său nu-l poate vedea, Israel aude „*glasul cuvintelor Lui*". cuvintele Sale sunt consemnate în scris şi păstrate cu sfinţenie nu doar spre aducere aminte, ci şi spre învăţătură. Colecţia textelor inspirate de Dumnezeu este păstrată cu sfinţenie nu doar la templu, ci şi în fiecare sinagogă; locul cel mai cinstit din locaşul de cult fiind tocmai cel în care sunt păstrate textele sacre. Thora, cartea prin excelenţă, este revelată în mod direct de Dumnezeu, celelalte cărţi din canon sunt considerate ca beneficiind de o inspiraţie „de mâna a doua". De aceea pentru evrei Biblia este împărţită în trei părţi: Pentateuhul este Thora,cărţile cu caracter istoric sunt Neviim (Profeţii), iar celelalte sunt Ketuvim (Scrieri).[102]

Pentru evrei cuvântul cel mai minunat este chiar cuvântul numelui Său. *„Eu sunt Cel ce sunt: IHW*"(Ex.3,14). Astăzi pare suficient de banal actul pronunţării numelui. Nu acelaşi lucru era în vechime. Majoritatea poapoarelor orientale se fereau, pe cât posibil, să pronunţe numele zeului lor suprem. Legătura dintre nume şi persoană era vecină cu identificare.[103] Pronunţarea numelor divine echivala cu o invocare. Din această cauză evreii se fereau să pronunţe numele lui Iahve şi tot din această cauză în vechiul Egipt persoanelor non-grata (ne-scris, ne-gravat) li se ştergea numele din actele oficiale sau de pe monumente; acestea

---

[101] În disputa pentru legitimitatea icoanelor, Sf. Gherman al Constantinopolului susţine acest lucru afirmând că icoana este adevărată şi posibilă întrucât reprezintă imaginea unei persoane; dacă persoana reprezentată n-ar exista, acela ar fi un dumnezeu fals, un idol. (MANSI XIII, 112 DE; 113C.)

[102] Lavinia şi Dan COHN-SHERBOK, *op. cit*., p. 32.

[103] Majoritatea numelor în vechime erau condiţionate de un atribut al persoanei căreia i se atribuia. Şi în Sfânta Scriptură numele lui Dumnezeu denotă unul sau altul dintre atributele Sale, derivate din acţiunile Sale. (M. MAIMONIDE, *op. cit*., p. 47.)

nu mai făceau parte din realitate. Sumerienii, în locul numelor divine, mai ales în scriere, foloseau numere simbolice. În această atmosferă, pronunţarea numelui de către El Însuşi are o valoare capitală: auzul îşi proclamă supremaţia asupra văzului.

De acum înainte, cuvântul scris sau vorbit este locul ideal în care divinul se poate revela. De aceea cuvântul Său, Thora, este pus la loc de cinste în Sfânta Sfintelor, iar profeţii primesc de la El cuvântul (Ier.1, 2; Iez.1,3; Os.1,1; Mih.1,1). Împlinirea lui aduce viaţa, după cum neîmplinirea poate aduce moartea. Aşadar, cuvântul trăit, aplicat în viaţa de zi cu zi, este scopul cuvântului revelat. Rugăciunea după citirea Thorei, care se citeşte şi azi în sinagogă, mărturiseşte acest sentiment: „Binecuvântat eşti Doamne Dumnezeul nostru, regele universului, care ne-ai dăruit nouă Thora adevărului *şi prin care ai înrădăcinat între noi viaţa veşnică*." [104] Acest aspect de învăţătură adevărată, divină, trebuie atribuit Thorei, şi nu aspectul juridic de Lege pe care i-l dăm noi astăzi: *„Traducere mai greşită, mai inexactă, mai strâmbă, n-ar putea fi. Pentru că Thora nu înseamnă «lege», înseamnă învăţământ. Iar dacă este o învăţătură divină, cel ce acceptă divinitatea, consideră această învăţătură ca şi cum pentru el ar fi Lege."*[105] Iar legea trebuie cunoscută şi împlinită cu sfinţenie. De aceea adevăratul evreu împinge porunca Domnului până la împlinirea ei „ad literam". Cuvântul Său este purtat cu sfinţenie la piept şi la inimă[106] şi proclamat cu teamă sfântă, astfel ca poporul să-L cunoască pe Domnul său.

Creând iluzia unei imaterialităţi, cunoaşterea prin cuvânt este reţinută în lumea ebraică, superioară celei empirice,

---

[104] *Apud* Annie CAGIATI, *Settanta domande sull'ebraismo. Un popolo e la sua storia*, Ed. Messagero [Problemi e proposte], Padova, 1997, p. 11.

[105] Rabinul Elia KOPICIOWSKI, *apud* Annie CAGGIATI, *idem*, p. 14.

[106] *„Puneţi dar aceste cuvinte ale Mele în inima voastră şi în sufletul vostru; legaţi-le ca semn la mâna voastră şi să le aveţi ca pe o tăbliţă pe fruntea voastră.[…] Să le scrieţi pe uşorii caselor voastre şi pe porţile voastre,…"*(Deut. 11,18-20). Până azi evreii ortodocşi împlinesc cuvântul punându-şi texte scrise la mâini sau pe frunte, ori pe tocul uşilor.

senzoriale. Din acest motiv drumul de patruzeci de ani trebuie considerat un drum al golirii de sensibilul lumii; un drum al renunţării la căldările cu carne ale Egiptului, al aflării hranei cereşti: mana şi apa din piatră; un drum al detaşării de zeii Egiptului…Un drum al golirii de sine pentru a-L lăsa pe El să vorbească. Este un drum al răsturnării oricărei logici umane şi al descoperirii unei lumi în care El este stăpânul.

Este memorabil tabloul biblic din Exod 32-34. Scena are două câmpuri: muntele şi câmpia, absolutul şi teluricul. În planul inferior este poporul cu reprezentarea zoomorfă a lui Iahve, în fapt o reducţie imanentă a unei filosofii a fecundităţii. Taurul de aur turnat de popor, departe de a reprezenta aspiraţiile transcendente ale lui Moise, era expresia ataşamentului unei întregi generaţii faţă de instinctul carnal. În planul superior este Moise înconjurat de slava (kavod) Dumnezeului celui viu. Ascuns şi nevăzut, Dumnezeu îi vorbeşte lui Moise, îi porunceşte, iar *cuvântul se întrupează în Tablele Legii*. Sus, **Cuvântul,** jos **forma**, materia…între ele prăpastia şi ameninţarea morţii (Exod 19,12).

5. Cuvântul întrupat-imaginea Noului Legământ

După cum am putut observa până acum, până la apariţia creştinismului istoria consemnează două forme de manifestare a divinului în lume: idolul şi simbolul. Spre deosebire de antichitatea păgână şi idolatră, în iudaism revelarea lui Dumnezeu în lume se face prin cuvânt. Acest fapt nu exclude însă şi simbolul dintre elemente revelatoare ale dumnezeirii. În antiteză însă cu idolul, cuvântul se prezintă ca mod mai puţin material. Din acest motiv, revelaţia prin cuvânt în iudaism trebuie înţeleasă ca o etapă în creşterea progresivă a cunoaşterii lui Dumnezeu. „La plinirea vremii", adică atunci când simbolul şi cuvântul îşi împlinesc menirea, Cuvântul lui Dumnezeu ia chip, se materializează, se în-carnează: „Ὁ λόγοσ σάρξ εγένετο – Cuvântul s-a făcut trup (carne)" (In. 1, 14).

Întruparea Cuvântului este momentul istoric în care Israel este chemat la o nouă formă de dialog cu Creatorul. Mijlocit în vechiul Israel de către alţi oameni (profeţii), Cuvântul lui Dumnezeu se comunică acum într-un mod nemijlocit. De acum noul veac, noul eon, poate începe. Deosebit de plastică şi ilustrativă ni se pare comparaţia făcută uneori între Muntele Sinai şi Muntele Tabor. Pe Sinai, între Cuvântul lui Dumnezeu şi om stă Moise iar singura în-materializare posibilă a Acestuia sunt „Tablele Legii" (din această cauză Thora este obiectul de cult prin excelenţă în iudaism); pe Tabor însă, între om şi Cuvântul lui Dumnezeu nu mai stă nimeni. Cuvântul iradiază în lume prin chipul ipostasului lui Hristos.

Importanţa legăturii dintre Întrupare şi imaginea de cult este hotărâtoare în creştinism. De acum Cuvântul lui Dumnezeu – Logosul – poartă un nume, adică a devenit persoană, oglinda şi strălucirea, icoana lui Dumnezeu sau chipul lui Dumnezeu cel nevăzut. (Col.1, 15); şi din acest motiv, chipul pe care omul îl face dumnezeirii este justificat. Pentru că Dumnezeu a luat o formă el poate fi re-prezentat. Vederea Cuvântului este astfel revelaţia desăvârşită şi absolută: *„După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rânduri şi în multe chipuri a vorbit părinţilor noştri prin prooroci în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul…"* (Evr.1, 1-2). Prin aceasta nu înţelegem că în Noul Testament cuvântul ar fi fost exclus din dialogul omului cu Dumnezeu, dimpotrivă. Dar înţelegem că vederea consolidează şi întăreşte cuvântul: „Pentru că M-ai văzut Toma, ai crezut…" (In. 20, 29).[107]

[107] Continuarea cuvintelor Mântuitorului (*…fericiţi cei ce n-au văzut şi au crezut*), nu exclud necesitatea revelării prin vedere, nici nu o pun în inferioritate. Ea este necesară într-un anume stadiu al creşterii noastre duhovniceşti la fel cum sunt necesare semnele de circulaţie pe un drum: valabilitatea unui indicator expiră odată cu parcurgerea unei etape. „Aici se dezvăluie deopotrivă şi fiinţa şi fericirea credinţei. Ce săracă şi subumană ar fi existenţa noastră dacă s-ar mărginii doar la vederea cu ochii trupeşti, când ştiut este că „*cele ce se văd sunt trecătoare, iar cele ce nu se văd sunt veşnice*" (II Cor. 4, 18). Iar vocaţia noastră este tocmai să creştem şi să

Aşa stând lucrurile atacurile pe care filozofia păgână le aducea creştinilor care refuzau un cult al imaginilor este justificat. Dacă nemărginirea se mărgineşte prin naştere (întrupare), chipul plastic al dumnezeirii – icoana nu poate fi refuzată pe motivul respectării unui cult al transcendenţei absolute.[108]

*

În setea sa de absolut omul este într-o permanentă căutare a lui Dumnezeu întrucât el simte că trebuie să existe o Persoană superioară în care să se explice scopul şi sensul propriei sale existenţe.[109] Deşi prin Revelaţia naturală omul conştientizează existenţa lui Dumnezeu are nevoie de o revelaţie superioară, întrucât cea dintâi fiind imperfectă şi neclară este şi sursă de erori. Din acest motiv Dumnezeu se apleacă asupra omului comunicându-i prin Revelaţia supranaturală voia şi planurile Sale. Revelarea Sa poate fi directă sau indirectă şi se „materializează" în *acte, cuvinte şi vedere*. Deoarece Revelaţia supranaturală se manifestă întotdeauna din voia lui Dumnezeu, am numit-o *Revelaţie descendentă*.

Deşi cele trei moduri de a se revela Dumnezeu în lume sunt proprii atât Iudaismului cât şi Creştinismului, există o diferenţă: Iudaismul consideră că forma supremă prin care Iahve se revelează este cuvântul, omul putând să vadă doar unele fenomene exterioare puterii Sale (lumină, foc, adiere de vânt etc.), cunoscute în teologia iudaică sub numele de kavod – slava lui Dumnezeu. Creştinismul în schimb consideră că, în privinţa Revelaţiei, perioada Vechiului Testament este tranzitorie.

---

trecem neîncetat de la cele ce se văd, la cele ce nu se văd, de la „cele arătate, le cele nearătate, de la ceea ce ştim la ceea ce încă nu ştim, de la ceea ce suntem, la ceea ce încă nu suntem." (C. GALERIU, *Revelaţia şi educaţia*, în Rev. „Ortodoxia" XLV (1993) nr. 3-4 iulie –decembrie, p. 104.)

[108] Ioan I. ICĂ jr., *Iconologia bizantină între politica imperială şi sfinţenia monahală.* Studiu introductiv la Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, Ed. Deisis, Sibiu, 1994, p. 9.

[109] D. STĂNILOAE, *Teologia dogmatică ...,* vol. 1, p. 14-15.

Revelarea imperfectă a Vechiului Testament este totuşi necesară pentru ca omul să conştientizeze superioritatea sa în faţa naturii. Ea este o revelare progresivă şi ierarhică, până la descoperirea chipului lui Dumnezeu în Hristos.[110] În Legea Nouă Întruparea a schimbat radical datele problemei. Cuvintele lui Dumnezeu devin Dumnezeu Cuvântul (In. 1) iar Hristos este „chipul nevăzutului Dumnezeu" (Col. 1, 15) şi „strălucirea slavei Sale" (Evr. 1, 3). Hristos, fiind chipul lui Dumnezeu Tatăl, este centrul tuturor imaginilor verbale şi elementul referenţial al imaginii lumii finale descrisă de Sfântul Ioan în Apocalipsă.[111]

Osebit de aceste forme ale Revelaţiei supranaturale mai există o formă de cunoaştere a reflexului dumnezeirii – ***cunoaşterea simbolică***. Ceea ce, în lumina dinamicii sale – dinspre om spre Dumnezeu – am numit-o *Revelaţia ascendentă*.

Lumea spirituală se reflectă în oglinda lucrurilor vizibile ca nişte „imagini inversate". Acţionând reductiv, simbolul face posibilă comunicarea între două lumi ontologic diferite. Din acest motiv cunoaşterea simbolică este proprie firii umane şi, în lipsa unei vieţi curate care îţi permite să vezi direct realităţile divine (binecuvântările veacului ce va să vie şi lumina necreată[112]), este singura posibilă să re-prezinte transcendentul.

[110] D. STĂNILOAE, *Revelaţia prin acte, cuvinte…* p. 364.
[111] *Ibidem*, p. 366.
[112] Vladimir LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, IBM, Bucureşti, 1995, p. 122.

III. CATEHEZA

În precedentul capitol am definit Revelaţia ca formă de dobândire-transmitere a unor cunoştinţe menite să uşureze existenţa efemeră a omului în lumea materială şi să-l orienteze în lumea spirituală, clarificându-i sensul şi scopul existenţei sale (D. Stăniloae).

Transmiterea acestor informaţii, fie religioase, fie profane, se încadrează în activitatea definită *educaţie,* proprie doar fiinţelor omeneşti. Este adevărat că şi animalele pot „învăţa" anumite lucruri dar o activitate educativă sistematică, continuă şi conştientă este doar apanajul omului. Pentru om activitatea educativă este în strânsă legătură cu capacitatea de a reţine-memora chestiuni abstracte, teoretice. Animalul învaţă din experienţe directe, dar omul, datorită limbajului şi comunicării, poate învăţa cele mai abstracte lucruri, pe care nu le va atinge sau nu le va vedea niciodată.

În funcţie de conţinutul şi sfera de activitate la care se referă, educaţia poate fi de mai multe feluri: culturală, tehnică, religioasă. În cele ce urmează vom încerca să facem unele precizări privind actul didactic educativ în istorie. Nefiind acesta scopul acestei lucrări, noi ne vom opri doar la câteva elemente de neapărată trebuinţă în înţelegerea sistemului educativ creştin cunoscut sub numele de *cateheză.*

1. Repere istorice ale actului educaţional precreştin

Când vorbim despre educaţie, din punct de vedere istoric, este destul de dificil a găsi un început întrucât ea este un dar, o acţiune nu doar specifică omului, ci şi făcând parte din fiinţa sa. Numai omul se educă; animalul se dresează. Educaţia se adresează tuturor funcţiunilor sufletului: raţiune, sentiment, voinţă, pe când dresajul implică doar instinctul. Din acest motiv putem spune că educaţia este specifică omului şi începe odată cu el.[113]

Aproape toate popoarele din istoria omenirii au cunoscut un sistem educaţional. Grecii o numeau *paiadeia* şi înţelegeau prin ea formarea copiilor în vederea deprinderii unui caracter puternic şi moral; idealul grecesc fiind îmbinarea binelui cu frumosul: *kalokagathia*. Pentru poporul evreu trăirea în acord cu Legea era idealul desăvârşit; de aceea predarea-învăţarea Legii (Thorei) era o obligaţie divină (Deut. 11,8). Pentru creştini educaţia are ca scop deprinderea şi practicarea virtuţilor în concordanţă cu Evanghelia, în vederea identificării cu Hristos. De aceea sfântul, idealul acestei identificări, este modelul demn de urmat.

În nici una dintre epocile istorice nu a lipsit interesul pentru actul educativ, chiar dacă acesta nu a fost întotdeauna încadrat într-o activitate coerentă, ştiinţifică şi clarificată din punct de vedere tehnic. Actul educativ este practic o coordonată ontologică a fiinţei umane, el fiind prezent atât la comunităţile şi societăţile puţin evoluate, cât mai ales în aşa-zisele „culturi civilizate", unde actul educaţional este dezvoltat, structurat şi aplicat cu maximă rigurozitate. Ca şi multe alte sectoare ale activităţii umane, actul educativ a câştigat propria identitate odată cu trecerea timpului, fiind direct determinat de

[113] C. GALERIU, *Ora de religie în trecut şi azi*, în „Îndrumări metodologice şi didactice pentru predarea religiei în şcoală", Ed. IBM, Bucureşti, 1990, p. 5; Pr. Prof. Univ. Dr. Sebastian ŞEBU, Prof. Monica OPRIŞ, Prof. Dorin OPRIŞ, *Metodica predării religiei*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 20.

acumulările intelectual culturale ale omenirii, într-o relaţie obiectivă cu dezvoltarea curentelor filozofice şi descoperirile tehnice. Fiind astfel determinată şi conectată la curentele filosofice, este normal ca şi actul educaţional să crească, să degenereze sau să devieze odată cu acestea. Tot acest drum a fost o continuă maturare a unei pedagogii care, într-un fel sau altul a ajuns până la noi; o continuă acumulare care, a preluat dintr-o epocă la alta, dintr-o cultură la alta într-un demonstrat progres istoric. Cu cât o societate venea în contact cu mai multe culturi, cu atât sistemul educaţional se îmbogăţea. Azi, mai ales datorită mijloacelor de informare în masă, actul educaţional nu doar că s-a diversificat foarte mult, dar se şi omogenizează pe zi ce trece întrucât obiectul oricărui sistem educaţional este fluxul de informaţii de la o generaţie la alta. Dacă în trecut, datorită cvasi-izolărilor geografice, se putea vorbi de sisteme educaţionale diverse, ca acela al societăţii orientale, cel elenistic, roman sau creştin, azi se tinde către un sistem educaţional omogen şi unitar.

Cu siguranţă pe acest Pământ super-informatizat şi super-tehnicizat, modelul educaţional este impus de societatea cea mai puternică din punct de vedere economic şi cea mai evoluată tehnic. Toate culturile lumii, într-un fel sau altul, fie prin educaţie directă (şcoli, universităţi), fie prin intermediul fluxului informaţional (televiziune, presă, internet), tind spre modelul educaţional creştin (european sau american) al societăţii celei mai puternice din punct de vedere economic. În mod liber sau nu, acest model tinde să se impună în toată lumea.[114]

[114] Opoziţia civilizaţiei musulmane şi hinduse faţă de creştinism nu poate frâna influenţa crescândă în aceste ţări a modelului societăţii creştine. Pe de altă parte, refuzul societăţilor occidentale de a accepta diferenţa structurală ontologică a acestor civilizaţii duce de multe ori la conflicte deschise. Ceea ce pentru un creştin este nepermis, imoral sau în contradicţie cu „drepturile omului", nu este valabil pentru un musulman sau pentru un hindus. Diferenţa stă tocmai în educaţia diferită pe care o primesc membri acestor societăţi şi, în ultimă instanţă, în conţinutul diferit al „Revelaţiei supranaturale" pe care îl deţine una sau alta dinte civilizaţii.

Chiar dacă azi se vorbeşte tot mai mult de secularizarea omului modern, de desacralizarea universului, omul societăţii globale (europene, americane şi chiar orientale) îşi datorează structura educativ formativă Evangheliei Mântuitorului nostru Iisus Hristos – educaţiei creştine.

Anticipăm că actul educaţional este rezultatul progresului *filozofic-cultural* pe de o parte, pe de altă parte rezultatul *descoperirilor tehnice*. Datorită acestor doi vectori, cei care se ocupă cu istoria şi structura pedagogiei deosebesc două curente educaţionale: **a**. *clasico-umanistic* şi **b**. *tehnico-ştiinţific*. Deoarece cel de-al doilea cu siguranţă nu are nici o legătură cu studiul nostru, noi vom privi în cele ce urmează actul educaţional clasico-umanistic în câteva din culturile care au hrănit, într-un fel sau altul, Pedagogia creştină.

1.1. Paiadeia greca

Astăzi, ne apare evident faptul că Grecia a fost leagănul civilizaţiei şi culturii europene. Grecilor le datorăm foarte multe, mai ales în materie de filosofie, artă, cultură. Nu doar cuvinte pe care azi, în multe domenii ale activităţii le folosim (uneori fără să gândim provenienţa lor), dar şi modul de a privi lucrurile, de a construi raţionamente, de a dezvolta un discurs logic etc. le datorăm civilizaţiei născute în Magna Grecia.

„Educaţia este una din problemele care atinge cel mai de aproape omul, în toate profunzimile fiinţei sale” (Socrate). Această afirmaţie a grecilor antici ar fi suficientă să ne convingă de valoarea pe care educaţia omului o câştigase în societatea greacă. Cu mult deosebită de sistemul educaţional sumerian sau egiptean, în care omul, ca persoană, era o fiinţă mortificată, folosită ca un element constructiv al piramidei sociale al cărei vârf era deţinut de clasa războinică, în Grecia antică educaţia era văzută ca un dar al libertăţii şi voinţei persoanei. Scribul sumerian sau egiptean – persoana cultă prin excelenţă – era doar

o unealtă încadrată perfect în sistemul politico-social.[115] Pentru greci însă, educaţia nu se putea face decât în limitele libertăţii, într-un sistem care căuta să armonizeze aspiraţiile tuturor. Practic, aproape imposibil de găsit, acest sistem „perfect" era dorit, râvnit, căutat mereu de filozofia greacă.

Grecia însă n-ar fi reuşit să impună lumii atâtea modele dacă nu ar fi dezvoltat un sistem pedagogic apt să întrupeze aspiraţiile sale religioase şi culturale, necesităţile sale biologice, relaţiile sale intercomunitare. Acest sistem educaţional, încă din perioada clasicilor, dar mai cu seamă din perioada elenistică, a fost numit ***Paiadeia.***

a.) Aşa cum rezultă din cele mai vechi scrieri greceşti, *Iliada* şi *Odiseea,* idealul educativ era *eroul*. Posesori ai unor deprinderi militare şi culturale în acelaşi timp, Ahile sau Ulise, sunt modele unei societăţi preocupate de educaţie, tehnică militară, dar şi muzică, botanică, medicină – ştiinţe dobândite de Orfeu, pe care **Homer**, departe de a le impune, nu face decât să le creioneze. Alături de aceste deprinderi culturale, în centrul modelului educativ homeric sta însă *virtutea (ἀρετή)* Ahile, Ulise, Penelopa sunt demni de respectul contemporanilor lui Homer întâi de toate pentru conduita lor morală, virtuală. Acesta este marele câştig al lui Homer, care de la *idealul eroului belicos* din *Iliada* pare să treacă la *idealul eroului „înţelept şi virtuos"* în *Odiseea*, superior celorlalţi tocmai prin capacitatea de a-i consilia pe ceilalţi, de a-i educa în ultimă instanţă.[116]

b.) Pentru **Hesiod**, modelul demn de urmat este *omul practic*. Virtuţile eroico-aristocratice întâlnite în operele lui Homer sunt înlocuite în *Munci şi zile* sau în *Teogonia* de virtuţile simple ale vieţii ţăranului strâns legat de viaţa religioasă. De aceea, viaţa de zi cu zi este văzută ca o încercare de reflectare a ordinii şi frumuseţii cereşti. Paiadeia aristocratico-cavalerească este completată de *ideea de dreptate*

[115] Mario SIMONCELLI, *Liniamenti di storia della Pedagogia*, în „Educare", vol. I, Ed. Pas-Verlag, Zürich, 1962, p. 25.

[116] *Apud* Pietro BRAIDO, *Introduzione alle Scienze dell'educazione*, în „Educare", vol. I, Ed. Pas-Verlag, Zürich, 1962, p. 234.

şi *justiţie*. Munca este văzută nu doar ca izvorul bunăstării, ci şi al virtuţilor, iar dreptul este filtrul vieţii sociale.

c.) Prima mutaţie importantă a fundamentului pedagogic impus de Homer şi Hesiod va fi resimţită odată cu apariţia sistemului politic al πόλις-ului. Continua luptă între cetăţile rivale (Atena, Sparta, Teba) duce la dezvoltarea unui model educaţional impus de „cel mai tare". Dominând lumea grecească a sec. VIII-VII a.H., **Sparta** va impune şi modelul său educaţional: *militarul perfect*-spartanul.[117] Blamat sau lăudat de-a lungul istorie, modelul *statalismului absolut* avea să fie însuşit, măcar parţial, şi de vecinii săi. Disciplina de fier, supunerea desăvârşită faţă de nevoile statului, o minimă cultură intelectuală – în care scrisul şi cititul erau reduse la minimul necesar – avea să dea naştere la ceea ce noi astăzi, peiorativ sau nu, numim *disciplina spartană.*

d.) În sec. VI-V, odată cu supremaţia **Atenei**, se impune un nou model educaţional, bazat în principal pe exigenţele unei morale civice, într-*un sistem politic democratic*. Când Solon, arhonte în 594, avea să proclame egalitatea tuturor cetăţenilor statutului în faţa legilor (*isonomia*), idealul militar spartan avea să intre într-un profund declin. Ascensiunea spiritului civic democratic avea să contribuie la maturizarea conştientizării rolului decisiv al legilor în sistemul educaţional. Idealul eroului sau al omului practic este înlocuit cu *omul de cultură dăruit cetăţii şi neamului său*. Considerat în vremea lui Homer sau Hesiod mai mult apanajul aristocraţiei, educaţia ca obligaţie civică, se răspândeşte în mai toate sferele societăţii (nu fără anumite polemici însă). Virtuţile militare, social-politice, fac de acum loc virtuţilor cultural-literare. Disputele militare sunt înlocuite cu disputele intelectuale, filosofice. Oratoria şi

[117] Organizate în trei cicluri de câte patru ani, începând după al şaptelea an de la naştere, şcolile spartane vizau în primul rând pregătirea fizică. Tânărul spartan era educat în cel mai aspru spirit militar: să lupte, să ucidă, să reziste la lungi şi obositoare marşuri ş.a. Legea care guverna statul Spartan era *selecţia fizică*; aceasta începea încă de la naştere, când pruncii bolnavi sau cu handicap erau eliminaţi. Charles PIETRI, *L'educazione classica*, în *„Questioni di storia della pedagogia",* La Scuola Editrice, Brescia, 1963, p. 17-20.

elocinţa sunt la mare preţ; câmpul de bătălie este înlocuit cu agora.

e.) Mai puţin tehnico-fizico-militar şi mai mult cultural-intelectual, sistemul educaţional dezvoltat din democraţia atenianã avea să afirme cu **sofiştii** veacului al V-lea că *„omul este măsura tuturor lucrurilor”*. Idealul dialectico-oratorico-politic nu trebuia să aibă decât un rezultat pe măsură: a explica, a convinge şi a conduce masele.[118] De acum, în şcolile ateniene se învăţa, alături de exerciţiile militare şi scrierea, muzica, poezia, botanica, matematica, elocinţa, medicina (polivalenţă pe care, deşi destul de timid, o putem constata în scrierile homerice). Idealul era modul frumos de comportament în societate. Paradigmele morale şi eroice, poezia, artele şi educaţia fizică (jocurile olimpice) trebuiau să conducă la modelul atenian: *kalokagathia*.

f.) Filozofia socratică însă va duce idealul atenian la redescoperirea valorilor religios-morale. Umanismul rece în care raţiunea era subordonată dialecticii iar morala intereselor, va fi aşezat pe adevăratul său fundament: moral, etic, religios universal şi general valabil. Idealul lui **Socrate** va fi *omul moral* a cărui viaţă este trăită armonios între virtuţile morale şi perspectiva fericirii. Din păcate, Socrate se opreşte la dobândirea fericirii din trăirea în concordanţă cu etica morală; ea nu vizează decât existenţa pământească.

g.) Cu **Platon** (428-348), *paiadeia greca* avea să dobândească noi valenţe. Inaugurarea în 387 a.H. a primului institut de învăţământ superior, model urmat ulterior şi de alte şcoli filozofice, va duce la îmbogăţirea zestrei sistemului educativ. Pentru Platon educaţia viza sufletul şi raportul cu divinul. *„Educaţia este arta care-şi propune schimbarea (=μετάνοια) sufletului”* (*Republica,* VII). Divinul, în sistemul educaţional platonic avea un loc important. El nu trebuia adus la măsura răutăţii omeneşti, de aceea *„tinerii nu trebuiau să înveţe fabulele mincinoase în care Dumnezeu apare responsabil al răului”* (*Republica,* V).

Dobândirea şi contemplarea (θεωρία) *Adevărului* este scopul educaţiei platonice, iar ca metodă: educaţia intelectuală,

[118] M. SIMONCELLI, *op.cit.*, p. 31.

dublată de *asceză* ca mod de detaşare de umbrele acestei lumi (mitul peşterii). Pentru Platon a învăţa nu este decât o reamintire (=ἀνάμνησις) a ideilor originare, pe care sufletul le contemplase în starea sa preexistenţială. (Iată numai câteva elemente care ne permit să înţelegem de ce unii dintre Părinţii Bisericii l-au considerat pe Platon un precursor al creştinismului.)

h.) Aristotel (384-322) este cel care îmbogăţeşte ideea de educaţie cu noi concepte. El delimitează virtuţile cardinale: prudenţă, dreptate, dreapta judecată şi autoritate, a căror dobândire duce la fericire. (*Politica,* VII,12). Pentru Aristotel trei factori contribuie decisiv în opera educativă: **i).** *darurile naturale*; **ii).** *obiceiurile sociale şi familiale*, **iii).** *instrucţia publică*. Datorită acestor concepte, cei care nu sunt înzestraţi cu capacităţi intelectuale suficiente, dobândesc o formare educativă incompletă. Deoarece între factorii educaţionali, obiceiurile sau convenienţele sociale au un rol major, statul trebuie să se îngrijească de instrucţia publică, pentru ca aceasta (educaţia) să fie unică şi identică pentru toţi (*Politica* VII,1).

i.) Lui **Issocrate** (436-338) i se atribuie însă dobândirea unui adevărat stil pedagogic, privit dintr-o perspectivă tehnico-metodologică. Punând accentul pe o educaţie prevalent culturală, literară şi artistică, virtutea este văzută ca dobândirea unei formaţii morale, în care valorile ideale vizate sunt: frumosul, binele, dreptatea, democraţia. Adevărului platonic unic, Issocrate contrapune părerea personală (doxa), ca mod de identificare a adevăratelor valori.

Scopul educativ al lui Issocrate este de a forma *personalităţi complete şi apte pentru a conduce cetatea*. De aceea, dobândirea regulilor construirii unui discurs logic, clar – ca reflectare verbală coerentă a unui gând, este unul din scopurile sale educative. Adeptul unui sistem didactic progresist şi dinamic, bazat pe întrebări şi răspunsuri, în care părerile personale ca rezultat al implicării active a individului în dobândirea noilor cunoştinţe au o valoare majoră, Issocrate pune bazele unui model educativ, am spune modern.[119]

[119] M. SIMONCELLI, *op.cit.*, p. 36.

Cultura oratorică precisă, cu un discurs bine organizat, ataşamentul faţă de valorile universale, ca binele, frumosul, dreptatea, dragostea pentru estetică şi artă, va face din panelenism *un sistem educaţional universal* în cel mai profund sens al *globalizări*i secolului XXI. De acum, nu apartenenţa la un grup etnic îţi deschide drumul spre vârfurile piramidei sociale, ci apartenenţa la un sistem cultural universal. De aceea, societatea elenistică nu putea concepe existenţa unei comunităţi fără un sistem educativ dezvoltat în ***şcoli primare*** şi ***colegii*** dotate după cele mai înalte norme ale societăţii (săli de clasă, băi, piste sportive, capele etc.).[120]

Cât priveşte instrucţia religioasă ea este necesară doar pentru a cunoaşte terenul zeilor şi al oamenilor. Cele două lumi se întâlnesc arareori; atât zeii cât şi oamenii îşi trăiesc existenţa independent. Zeii nu trebuie supăraţi, iar atunci când o faci împăcarea presupune un schimb mercantil

1. 2. *Humanitas romana*

Spre deosebire de Paiadeia greca, orientată spre dobândirea virtuţilor (privite diferit de la o epocă la alta, de la o societate la alta, aşa după cum am văzut) şi a culturii artistice şi literare, demonstrate ulterior în oratorie, educaţia romană excela în primul rând prin spiritul familial şi patriotic care se răsfrânge în mod hotărâtor în educaţia tânărului roman. Spre deosebire de tânărul grec, a cărei educaţie era încredinţată unui sclav, romanii considerau educaţia un lucru mult prea delicat. De aceea, până la şapte ani mama era responsabilă pentru educarea copiilor săi.[121]

Şcoala la Roma, ca şi în sistemul elenistic, are trei grade: elementar (*ludus litterarius*),[122] mediu (*ludus gramaticus*),[123]

[120] Jean DELORME, *Gymnasion*, Paris, 1960, p. 65.

[121] Modelul mamei Grachilor, care a sădit în sufletul copiilor săi virtuţile, dreptatea şi dragostea de patrie, s-a impus peste veacuri ca un model educativ universal.

[122] Şcolile elementare au apărut în secolul IV î.H. ca o complectare a afortului educativ depus în familie dar cu timpul ele au înlocuit munca educativă de acasă. Accentul se punea pe memorare, exerciţiu şi disciplină.

superior (*Rethorica*).[124] Educaţia înaltă, rethorica, dar mai ales jurisprudenţa, care vor face faimoase cultura şi educaţia latină, sunt apanajul unui cerc restrâns de tineri, de cele mai multe ori cei cu posibilităţi materiale şi asta pentru că scopul educaţiei romane nu erau nişte bunuri virtuale şi îndepărtate, ci unele imediate: accesul în cercurile politice şi implicit accesul la putere. O educaţie desăvârşită într-un colegiu sau cu un profesor renumit echivala cu recunoaşterea şi avansarea publică.

În aceste şcoli se studia scrisul, cititul, matematica, poezia ş.a.; dreptul, filosofia şi retorica fiind mai mult apanajul învăţământului superior. În perioada Imperiului, datorită unei politici care favorizează mult sistemul educaţional, educaţia devenise un fenomen de masă.[125] Întrucât de acum poziţia în societate a *rethorului* devenise de invidiat, iar câştigul său de dorit,[126] Vespasian şi Aurelian fixează pentru magiştri un „numerus clausus" în fiecare oraş, în funcţie de mărimea şi importanţa politico-economică a acestora.[127]

a.) Între cei care susţin un învăţământ organizat, enciclopedic şi controlat se numără şi **Cicero** (106-43 a.H.).

Keneth O. GANGEL, Warren S. BENSON, *Educaţia creştină. Istoria şi filozofia ei*, Ed. Cartea creştină, Oradea, 1994, p. 53.

[123] Gimnaziul apare ca instituţie didactică încă din sec. III importat de la greci. Poate tocmai de aceea limba de predare (într-o primă fază) a fost greaca, cu toată opoziţia unor pedagogi latini (Cato cel Bătrân). Aici se preda literatura, ştiinţa, filozofia şi chiar religia elenistică. (*Ibidem*,p. 53.)

[124] După o pregătire didactică în sistemul roman clasic, tânărul roman îşi continua studiile în foarte apreciatele şcoli rethorice eleniste din Alexandria, Atena sau alte centre elenistice răsăritene. Dar de prin sec. I î.H. au apărut şcoli rethorice cu limba de predare latina, (mai ales că senatul i-a expulzat pe toţi filozofii şi rethorii greci), cu scopul de a pregăti oratori şi oameni de stat. Oratoria era văzută ca o metodă de a influenţa masele, de a câştiga voturi şi de a influenţa armatele. (*Ibidem*,p. 53.)

[125] În şcoli învăţau tineri din mai toate categoriile sociale. Astfel, la Roma, în vremea lui Traian erau peste 5.000 de elevi. (Ch. PIETRI, *op.cit*., p. 42.)

[126] În vremea lui Traian un rethor putea câştiga până la 5.000 aureus pe an (cam 35 kg. aur), pe când un soldat primea sub aprox. 12 aureus pe an (cam 84 g. aur). (Ch. PIETRI, *op.cit*., p. 42.).

[127] Ch. PIETRI, *op.cit*., p. 35-41.

Pentru el tânărul trebuia să deprindă matematica, muzica, istoria, dreptul, filozofia, fizica, morala, politica, dialectica şi retorica. Cicero este considerat, într-un fel întemeietorul terminologiei tehnice în cultura şi educaţia romană.

b.) Seneca (3-65 d.H.) este cel care adaugă morala formaţiei intelectuale; e adevărat, într-un sens puţin diferit de cea grecească. Seneca este cel care vizează virtuţile ca ţintă finală a omului, şi fără de care educaţia nu are valoare. Ca şi Socrate sau Aristotel, Seneca vede în dezrădăcinarea viciilor şi dobândirea virtuţilor, drumul spre dobândirea fericirii eterne. În viziunea ascetico-stoică pe care el o concepe, de sănătatea trupului depindea sănătatea sufletului, considerat partea superioară din om (*Mens sana in corpore sano*).

c.) După cum Issocrate în lumea elenistică are meritul de a pune bazele unui *„învăţământ modern”*, în lumea latină **Quintilian** (35-95 d.H.) este cel care dovedeşte a poseda o adevărată metodologie pedagogico-educativă, bazată în special pe practică. Spre deosebire de Cicero, implicat în viaţa politică, Quintilian s-a dăruit întru totul muncii didactice. Poate tocmai de aceea a fost primul *magister* plătit de stat. De numele său sunt legate valori pedagogice valabile şi azi. (Spre exemplu, el este cel care a făcut diviziunea educaţiei ierarhice la copil: până la şapte ani, între şapte şi paisprezece ani şi de la paisprezece până la şaptesprezece ani.)

El a fost cel dintâi care atrage atenţia asupra importanţei educaţiei copilului încă din primii ani ai vieţii. Familia poate aduce un major serviciu (sau deserviciu) formării viitorului orator, mai ales din punct de vedere moral: valoarea exemplului pozitiv sau negativ este hotărâtoare pentru viitorul cetăţean roman. Quintilian este cel care pune bazele unei exigenţe educative a copilului, reliefând rolul nefast al durităţilor fizice împotriva acestora, punând în lumină chipul unui magistru rafinat, cu un aer bonom-nobiliar. Quintilian este unul dintre pedagogii care afirmă că un om educat, chiar un bun orator, dar fără un caracter desăvârşit nu înseamnă nimic. De aceea alături de dobândirea ştiinţelor era necesară dobândirea virtuţilor.

O caracteristică extrem de importantă în Roma antică era pragmatismul. Tânărul roman, spre deosebire de cel grec, pleca în război nu din sala de gimnastică, ci de la ţarină, din ogorul părinţilor săi, şi tot acolo, victorios sau nu, se întorcea la sfârşit. Rădăcinile sale erau în pământul strămoşilor săi din care se şi hrănea; pentru el războiul era o necesitate, nu un ţel.[128] Chiar şi în *forum (agora)* lumea se întâlnea pentru probleme concrete (*res publica),* nu doar de dragul cuvintelor frumoase (*filosofia).* Această înclinaţie spre concretul vieţii va determina o majoră sobrietate în viaţă şi cultura artistică iar în câmp religios o clară formaţie morală, elemente care-l vor distinge pe cetăţeanul roman de cel grec. De asemenea, justiţia şi viaţa socială comunitară activă vor contribui la construirea cetăţeanului roman, *civis romanus*. Nu este mai puţin adevărat că, mai ales cuceririle romane din Orient, culminând cu cea a Greciei însăşi, va influenţa sistemul educaţional-cultural roman (este binecunoscut bilingvismul greco-roman în care Roma, pe parcursul mai multor secole, şi-a dezvoltat întreaga cultură).

Din faza educaţională a *paiadeiei* elenistice cu care cultura romană vine în contact, este împrumutat idealul oratorului complet, posesor al adevăratei înţelepciuni şi al unei abilităţi politico-juridice desăvârşite. *Studia humanitas,* cu care Cicero defineşte paiadeia greca, va rămâne în cultura latină modelul educativ desăvârşit, iar ţinta oricărui tânăr: *virtus romano et civis romanus*.

1. 3. Învăţământul la poporul evreu

Între popoarele antichităţii, evreii pot fi consideraţi printre puţinii care conferă sistemului lor educativ un caracter eminamente religios. În sistemul educativ, încă din perioada patriarhală, ***familia*** are un rol deosebit. Cunoaşterea Legii, a voii lui Dumnezeu, este obligaţia de căpătâi a oricărui evreu. De aceea primele lucruri se învaţă în familie. *,, Puneţi dar aceste*

[128] M. SIMONCELLI, *op.cit.*, p. 41.

cuvinte ale Mele în inima voastră şi în sufletul vostru; legaţi-le ca semn la mâna voastră şi să le aveţi ca pe o tăbliţă pe fruntea voastră. Să învăţaţi acestea şi pe fiii voştri, grăind de ele când şedeţi acasă şi când mergeţi pe cale, când vă culcaţi şi când vă sculaţi. Să le scrieţi pe uşorii caselor voastre şi pe porţile voastre…" (Deut. 11, 18-20). Ca atare, primul învăţământ e creionat de către familie şi în familie (Pilde 1,8). Potrivit legii iudaice, părinţii au obligaţia să-şi educe copiii. Transmiterea Tradiţiei din generaţie în generaţie are un rol major: *„Când fiul tău te va întreba într-o zi: Ce înseamnă mărturiile acestea, rânduielile acestea şi ritualurile acestea pe care Domnul Dumnezeu vi le-a dat? Atunci tu să-i răspunzi: Noi am fost robii lui faraon în Egipt şi Domnul ne-a scos din Egipt cu mână puternică…Şi Domnul ne-a poruncit atunci să împlinim toate aceste legi.*" (Dt. 6, 20-21; 24). Uneori, pentru atingerea scopului educativ, era admisă chiar pedeapsa corporală (Pilde 13,24).

Dată fiind importanţa învăţării poruncilor şi a sfaturilor lui Dumnezeu, un alt factor important al învăţământului este ***preotul***. Iniţiată după perioada patriarhilor, preoţia este garanţia unui învăţământ corect*: „Ei vor învăţa poporul meu să deosebească ce este sfânt de ce nu este sfânt şi vor arăta deosebirea dintre ce este curat şi ce este necurat." (Ez. 44,23); Căci buzele preotului vor păzi ştiinţa şi din gura lui se aşteaptă învăţătura"* (Mal. 2,7). Împotriva acestora, care de multe ori nu-şi împlineau misiunea, profeţii revarsă torente de mustrări şi ameninţări. ***Profetul*** se face, mai ales în perioada robiei, chezaşul adevăratei educaţii. El nu educă, în sensul adevărat al cuvântului, dar prin el Dumnezeu veghează asupra educaţiei.[129]

[129] Interesant este faptul că pentru evrei cea mai importantă figură istorică nu este războinicul, ci profetul. Cu un dezvoltat simţ educativ şi organizatoric, Moise este modelul învăţătorului şi al profetului desăvârşit, activitatea şi conţinutul profeţiei sale depăşind cu mult tot ce s-a întâmplat înainte şi după în materie de profeţie: *„În Israel nu s-a mai ridicat prooroc ca Moise"(*Deut.34, 10). (M. MAIMONIDE, *Călăuza rătăciţilor*, p. 139-141.)

Mai târziu, locul preotului şi al profetului ca garanţi ai deprinderii adevăratei învăţături îl va lua ***rabinul*** care va fi figura centrală a şcolilor ebraice începând de prin sec. I-II î.H. Cu un astfel de rabin Sfântul Pavel a deprins tainele cunoaşterii.

Educaţia evreului are un scop foarte precis, dar mult diferit de al celorlalte sisteme educaţionale: omul moral. Păzirea învăţăturilor duce la viaţa veşnică, după cum nesocotirea lor la moarte (Pilde 4,4). Principiul pe care se fundamentează învăţământul Vechiului Testament este eminamente moral, privit dintr-o clară perspectivă eshatologică. Totul este orientat pentru aşteptarea Mântuitorului iar conduita morală, în acord cu poruncile lui Dumnezeu este indispensabilă. Din *Pildele lui Solomon,* din *Psalmi,* din *Înţelepciunea lui Iisus Sirah, Ruth* sau *Tobit*, răzbate o concepţie nouă despre lume şi viaţă: etica, virtuţile, înţelepciunea au o certă valoare doar în directă relaţie cu Revelaţia Supranaturală exprimată în Tora, în Lege. Împlinirea Legii, aşa cum o vedeau rabinii era izvorâtă din dragostea şi libertatea celui care, dorind fericirea eternă, se aşează sub oblăduirea lui Dumnezeu.

Învăţământul ebraic, aşa cum reiese din scrierile Vechiului Testament, este mai puţin sistematic, tehnic şi metodologic decât cel elenist sau roman, în schimb este pătruns de o adâncă filozofie de viaţă în acord cu poruncile divine. Poate tocmai de aceea unele cărţi (cum sunt cele sapienţiale) sunt mai mult o colecţie de sfaturi practice, morale, religioase, izvorâte din experienţa de zi cu zi. Acest aspect al educaţiei nu excludea însă şi învăţământul organizat.

a.) Existau însă şi şcoli în care maestrul se ocupa de învăţătura sistematică a copiilor. Într-o primă fază învăţământul în mediile ebraice este axat exclusiv pe învăţarea Torei. De vreme ce Tora trebuia cunoscută, ea trebuia mai întâi citită, ca atare scrisul şi cititul sunt absolut necesare. În Palestina,

maestrul avea o mare influenţă, era tratat cu cel mai mare respect şi pretutindeni în societate ocupa primul loc.[130]

Cu privire la sistemul iudaic ebraic găsim informaţii şi în Talmud şi în Mişna. Spre exemplu, Talmudul recomandă ca în şcoli numărul elevilor să fie limitat, astfel încât învăţătorul (rabi) să poată urmări evoluţia fiecărui elev. În şcoala primară numărul recomandat era 25. În Mişna, învăţaţii au arătat care este vârsta potrivită pentru studiu: *„Cinci ani este vârsta la care să se studieze Biblia, zece ani, pentru studierea Mişnei; la treisprezece ani copilul este obligat să respecte poruncile şi la cincisprezece ani este timpul să înceapă studierea Talmudului."* [131] De asemenea, se ştie că învăţământul era inspectat de trei rabini.

Doar din secolul întâi învăţământul este mai bine organizat şi devine obligatoriu. Şcoala elementară se numea „*casa cărţii*", iar cea secundară (gimnaziul) „*casa de studii şi cercetări*".

b.) Ar mai fi de adăugat că învăţământul era în strânsă legătură cu **Tora,** deoarece cuvântul lui Dumnezeu cuprins în ea, era dătătorul vieţii veşnice: *„Binecuvântat eşti Tu, Dumnezeul nostru, regele universului care ne-ai dat Tora (plină) de adevăr, şi prin ea ai sădit între noi viaţa veşnică"*.[132] Pentru evreu, viaţa nu poate fi concepută decât ca actualizarea conştientă, liberă şi obedientă a învăţăturilor divine conţinute în Tora: *„Viaţa, în conformitate cu Tora, sanctifică viaţa cotidiană, astfel încât sensul ebraic autentic al învăţămintelor Torei este: cine se supune în fiecare zi şi întru totul, jugului legii, sustrage cotidianul de sub influenţa profană şi sanctifică întreaga viaţă în toate aspectele şi formele sale."*[133]

Din toate acestea înţelegem că esenţa sistemului didactic ebraic constă în ***dezvoltarea unei discipline de viaţă centrată pe împlinirea preceptelor biblice*** care trebuie să-l poarte pe om

---

[130] Antonio QUACQUARELLI, *La scuola antenicena*, în „*Questioni di storia della pedagogia"*, La Scuola Editrice, Brescia, 1963, p. 72.

[131] *Apud* Lavinia şi Dan Cohn SHERBOK, *Introducere în iudaism*, p. 163.

[132] „Binecuvântarea" de după citirea Torei.

[133] Jochanan ben ZAKKAI, *apud* A. CAGIATI, *Settanta domande*.., p. 45.

înspre trăirea „după chipul lui Dumnezeu" care îi va sigura izbăvirea şi împlinirea promisiunii timpurilor mesianice. Acesta devine imaginea Sa în măsura în care cultivă în propria fiinţă atributele Sale: binele, dreptatea, adevărul. [134] Şi totuşi „iudaismul nu pleacă de la conceptul «omului ideal» care caută să atingă sfinţenia, ci de la acela al unui om obişnuit care ar putea, eventual, dacă acceptă acest statut, să se autodepăşească."[135]

Interesant este de asemenea aspectul colectiv, comun, etnic şi naţional care străbate concepţia ebraică despre lume şi viaţă. Educaţia şi progresul oricărui iudeu este în strânsă legătură cu comunitatea; suferă şi se bucură toţi.

*

În această atmosferă, pregătită din punct de vedere teoretic atât în elenism cât şi de ebraism, creştinismul va găsi un teren prielnic pentru a-şi dezvolta un sistem educaţional propriu. În teorie, atât evreii cât şi filozofia elenistă găsiseră calea către cer. Drumul însă se oprea la mijloc: un om etic, chiar moral, nu ţinteşte sfinţirea, îndumnezeirea. În teorie, atât evreii, cât şi grecii sau romanii cunoşteau acest concept dar el avea o conotaţie diferită de cea creştină. „Sacer, ἅγιος„ este ceva diferit de această lume, ceva separat. Sfântul creştin este cel ce a dobândit calitatea şi prerogativele dumnezeirii trăind încă în această lume. Nu despărţit de lume, ci unit cu ea, prin propria sa sfinţenie, el poate contribui la fericirea lumii.

2. Pedagogia creştină

Apariţia creştinismului pe scena istoriei nu va rămâne fără urmări şi în sfera formării personalităţii umane. Într-o lume deja evoluată din punct de vedere cultural, în care raţiunea

[134] A. CAGIATI, *Settanta domande* …, p. 46.

[135] Marek HATLER, *Ce este un evreu? Iudaismul povestit tinerilor*, Ed. Compania, Bucureşti, 2000, p. 29.

umană încercase dezvoltarea unor sinteze filozofice îndrăzneţe şi unde paiadeia transfrontalieră şi globalizantă dăduse Imperiului Roman o doctrină civică fără preconcepte etnice şi naţionaliste, creştinismul va aduce un suflu nou: armonizarea între teorie şi practică.

Într-un climat pregătit de gândirea speculativă grecească şi pragmatismul roman, a căror slăbiciuni şi avantaje le-am văzut, creştinismul v-a purta mai departe stindardul educaţiei, al cărei vechi fundament va fi reorganizat pe baza Revelaţiei depline, descoperită în Hristos (Evr. 1,1). Noul Testament devine nu doar memoria istorică a unor evenimente, cum se întâmplase cu Vechiul Testament, ci o colecţie de sfaturi teologice şi practice menite să formeze o nouă filozofie de viaţă. Omul este acum chemat să-şi depăşească propria condiţie, este purtat de acum spre noi limite, spre o ţintă supra-umană: sfinţenia.

2. 1. Învăţătura şi educaţia în Noul Testament

Cu toate că Noul Testament nu a fost scris ca un tratat de pedagogie, el este un adevărat tezaur de principii educative. Se spune că „singura constantă în domeniul educaţiei este «schimbarea», iar Scriptura este singurul «manual» despre educaţie care nu se va schimba şi nici nu se va demoda vreodată."[136] Deşi Evangheliile nu conţin principii explicite despre pedagogia creştină, pentru că Mântuitorul însuşi nu s-a considerat un teoretician, ci un împlinitor al noii doctrine, totuşi, din discursurile Sale şi din sfaturile date ucenicilor Săi putem identifica ***caracteristicile*** noului sistem pedagogic al creştinismului, uneori total opuse vechilor principii pedagogice.

a). Spre deosebire de vechile religii, şi mai ales de ebraism, creştinismul nu este exclusivist, ci inclusivist. De aceea, în primul rând, mesajul evanghelic este ***universal***, destinat întregii făpturi: „Mergând, învăţaţi toate neamurile" (Mat. 28,19), indiferent de rasă, sex, stare socială: „Nu mai este

[136] Keneth O. GANGEL, Warren S. BENSON, *op. cit.*, p. 62.

iudeu, nici elin; nu mai este nici rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască, pentru că voi toţi una sunteţi în Hristos Iisus" (Gal. 3, 28).

b). educaţia sprijinită de pedepsele corporale era o constantă în mai toate culturile vremii. În schimb, în Creştinism, raportul învăţător – discipol ***este bazat pe dragoste***, relaţie care stă la baza noii societăţi: *„întru aceasta vor cunoaşte toţi că sunteţi ucenicii Mei, dacă veţi avea dragoste unii faţă de alţii"* (In. 13,35). Relaţia bazată pe dragoste este atât de importantă, încât guvernează chiar relaţia noastră cu duşmanii pe care-i avem (Mt. 5,47).

c). Dragostea presupune ***libertatea***. Nimic în afara libertăţii nu are valoare. Condiţionat de ceva, omul nu doar că nu se poate bucura deplin, dar nici nu poate adera conştient şi total la noile valori morale, la noua credinţă. Ori Hristos aşteaptă o dăruire totală din parte fiecăruia. De aceea, pentru dobândirea fericirii eterne, omul trebuie să aleagă în deplină libertate. *„Căci voi, fraţilor, aţi fost chemaţi la libertate"* (Gal. 5,13). *„În iubire nu este frică, ci iubirea desăvârşită alungă frica"* (1 In. 4,18).

d). ***Subiectul pedagogiei creştine este persoana***, nu individul ca instrument militaro-politic al unui stat. Oricât de neînsemnat ar fi fiecare, înaintea lui Dumnezeu orice persoană are o neasemuită valoare. „Oaia rătăcită" şi „păcătosul pocăit" sunt mai de preţ decât turma iar în ceruri fiecare drept este scris cu numele (Lc. 10, 20)

e). Educaţia creştină ***are ca finalitate mântuirea, viaţa veşnică, sfinţenia***. Fără această perspectivă eshatologică, învăţătura creştină nu s-ar fi ridicat cu mult peste sistemele educaţionale ale antichităţii: *„Dumnezeu voieşte ca toţi oamenii să se mântuiască şi la cunoştinţa adevărului să vină"* (1 Tim. 2,4).

f). Educaţia creştină ***este activă***. Ea vizează nu doar dobândirea unor cunoştinţe teoretice, ci aplicarea lor practică. „Nu cel ce zice: Doamne, va intra în împărăţia cerurilor, ci cel ce face voia Tatălui Meu Celui din ceruri" (Mat. 7,21).

g). Învăţătura creştină ***este de origine divină***. Ea nu este lucrarea unei minţi omeneşti (chiar dacă a îmbrăcat forme omeneşti şi a fost exprimată prin filtrul personalităţii unor oameni) pe care Dumnezeu a dovedit-o ne-bună (I Cor. 1,20), ci este chiar de la Dumnezeu (In. 7,16-17), venită prin Fiul (Evr. 1,1) sau ca rod al lucrării Sfântului Duh (In. 14,26).

Pe lângă toate aceste caracteristici ar mai fi de adăugat că Pedagogia creştină, faţă de celelalte sisteme pedagogice preocupate şi de problema divinului în lume, aduce un nou raport, o nouă relaţie între om şi divinitate: ***filiaţia divină***. În virtutea întrupării Mântuitorului, omenirea – în fiecare membru al său, ca subiect al persoanei – devine fiul prea iubit al Său, în virtutea apartenenţei la promisiunea moştenirii împărăţiei (Gal. 4,7; Rom. 8,16-17).

Toate aceste principii determină o altă atitudine faţă de educaţie. De acum toată suflarea trebuie să se bucure de binefacerile educaţiei pentru ca, în deplină libertate, persoanele aflate într-un dialog conştient cu Dumnezeu să dobândească sfinţenia.

2. 2. Mântuitorul, învăţător suprem

Întrucât învăţătura creştină este de origine divină, Cel prin care ea se revelează lumii, Mântuitorul Iisus Hristos, este perceput ca un învăţător suprem şi desăvârşit. „După ce Dumnezeu odinioară, în multe rânduri şi în multe chipuri a vorbit părinţilor noştri prin prooroci, *în zilele acestea mai de pe urmă, ne-a grăit nouă prin Fiul*” (Evr. 1,1). „Rabi, ştim că *de la Dumnezeu ai venit învăţător*” (In. 3,2).

Ca învăţător, aşa cum l-au cunoscut Apostolii (Mt. 8, 19; 12, 38; Lc. 5, 5; 8,24; 9,33; Mc. 14,45; 10,4,31; 11,8; Iac. 3,2), conaţionalii (Mt. 19,16; Lc. 17,13; 10,11,28), cărturarii şi fariseii (Mt. 9,11; 22,16; Mc. 12,14; Lc. 2,46; 19,39; 20,21; Io. 3,22; 8,4) şi cum însuşi S-a definit (Io. 13,13) Mântuitorul şi-a

dedicat aproape întreaga Sa activitate pământească, învăţării ucenicilor Săi a „tainelor împărăţiei".

Deşi, teoretic, învăţătura adusă de Mântuitorul Hristos pare o învăţătură nouă care scandaliza şi făcea lumea să se întrebe: *„Ce este aceasta? O învăţătură nouă şi cu putere"* (Mc. 1,27), totuşi ea nu avea nicidecum fundamente noi. Se baza pe tot ceea ce omul primise sau reuşise prin forţe proprii să afle despre Dumnezeu, lume şi viaţă. Însuşi Domnul Hristos afirmă: *„N-am venit să stric, ci să plinesc"* (Mt. 5,17). Noutatea care caracterizează tranşant şi definitiv învăţătura Mântuitorului de celelalte învăţături ale timpului, fapt de altfel subliniat deja de mai multe ori, este armonizarea dintre teorie şi practică: *„Iar cel ce aude, dar nu face, este asemenea omului care şi-a zidit casa pe pământ fără temelie"* (Lc. 6,49; Mt. 7,27).

Fiindcă El însuşi era sursa adevărului (In. 14, 6), învăţăturile lui Hristos rămân veşnic. El este preocupat nu de cantitatea învăţăturilor Sale, ci de calitatea lor şi, deşi a învăţat mulţimile, şi-a ales ca apropiaţi şi colaboratori un grup restrâns de apostoli şi ucenici. Un alt principiu stabilit de Mântuitorul este acordul deplin dintre învăţătură şi aplicaţia practică, fapt care dădea un plus de încredere şi convingere ascultătorilor, şi un ascendent asupra cărturarilor şi fariseilor „care zic dar nu fac" (Mt. 23, 3).

Una dintre caracteristicile foarte importante ale învăţăturii Mântuitorului este ***folosirea abundentă a imaginilor*** în cuvântările Sale. Pildele, parabolele sau întâmplările cu caracter alegoric ne asaltează pretutindeni în Evanghelii. Această metodă făcea mai accesibile noţiunile propovăduite. Hristos cunoştea firea omenească aplecată spre senzorial şi empiric şi, din acest motiv, adoptarea metodei intuitive în predica Sa a dus la o mai rapidă fixare a temelor propovăduite. Aceste teme, aşa cum arată Joachim Jeremias, nu sunt teme generale *„ci fiecare a fost rostită într-o situaţie reală a vieţii lui*

Iisus, într-un anume moment […] şi privea situaţii conflictuale."[137]

Misiunea Sa fiind de a dovedi posibilitatea depăşirii condiţiei umane prin îndumnezeire şi intrarea într-un alt stadiu de existenţă, cheia de boltă a întregii Sale învăţături, propovăduită mai apoi de Apostoli, este Învierea Sa din morţi, premisă a noii noastre condiţii (I Cor. 15, 14).

2. 3. Apostolii, propovăduitorii noii învăţături

Oamenii trebuiau învăţaţi să împlinească cuvântul lui Dumnezeu, trebuiau învăţaţi că Împărăţia se ia cu osteneală, cu stăruinţă (Mat. 11,12). Pentru aceasta întâi de toate, vestea cea nouă, Evanghelia, trebuia propovăduită la toată făptura. Acest aspect al activităţii Sale este anunţat încă de la alegerea apostolilor (Mt. 10,5) şi până la Învierea Sa când şi-a trimis apostolii la propovăduire (Mt. 28,19). Fideli acestei porunci, apostolii n-au abandonat activitatea misionară nici în clipele dificile când, în temniţă fiind, mai marii sinedriului le-au cerut să nu mai propovăduiască (Fap. 4,19), şi nici când Biserica a trecut prin clipe de tulburare (Fap. 6,2). Propovăduirea cuvântului lui Dumnezeu era un fapt cu mult mai important decât slujirea la mese sau chiar mai important decât slujirea cultuală (1 Cor.1,17).

Înţelegem, aşadar, că încă dintru început Biserica a fost conştientă de aspectul didactic al misiunii sale. De aceea, predarea învăţăturii lui Hristos noilor adepţi începe să se dezvolte într-un sistem doctrinar coerent şi bine articulat în jurul temei centrale „Învierea lui Hristos – învierea noastră". Atât de importantă era transmiterea acestor învăţături încât uneori „nici lanţuri, nici moartea" nu puteau înfrânge zelul apostolilor. Uneori cuvântul acestora se prelungea întreaga noapte (Fap. 20,7) iar alteori depăşea caracterul informativ basculând tema pe terenul formativ. Ucenicii nu trebuiau doar să ştie despre Hristos, ci trebuiau să trăiască *în* şi *cu* Hristos, pentru că ei „erau

[137] J. JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 19.

lumina lumii şi sarea pământului". Făcându-se „tuturor toate" (I Cor. 9,22) Apostolii s-au străduit a împlini cuvântul Mântuitorului propovăduind Evanghelia „până la marginile pământului" (Rom. 10,14-18).

Deoarece, într-o primă fază, apostolii-misionari se adresau comunităţilor iudaice, învăţământul evanghelic se dezvolta în sinagogi. Cu timpul, fie datorită reacţiei dure a unor apostoli (Pavel) împotriva tendinţelor iudaizante, fie refuzului acestor comunităţi de a-i primi în sânul lor, predicarea noii învăţături se desfăşoară fie în case particulare, fie în şcoli particulare (probabil de tip elenist), cum este cea a lui Tiranus din Efes, de care se face pomenire în Fap. 19,9.

Că Biserica a cordat un rol major aspectului didactic al adunărilor sale vedem şi din relatarea Sf. Ev. Luca, ce sintetizează astfel adunările eclesiale ale veacului I: *„...trăiau în învăţătura Apostolilor şi în frângerea pâinii"* (Fap. 2,42). Acelaşi lucru îl afirmă şi Sf. Iustin Martirul.[138]

Începând chiar cu ziua Cincizecimii actul baptezimal era precedat de o anumită pregătire, constituită pe de o parte din cunoaşterea Evangheliei (propovăduire – învăţare), pe de altă parte din acceptarea învăţăturii (receptare) (Fap. 2,1-42; 8,27-39). Această practică, ce ducea la o integrare dinamică a noilor membri în sânul comunităţii, este confirmată şi de Didahia Apostolilor: *„După ce i-aţi spus toate aceste învăţături, botezaţi-l."*.[139]

Cine erau învăţătorii Bisericii? De bună seamă că dintru început ei au fost apostolii, care însă erau preocupaţi mai mult de vestirea Evangheliei. Mai apoi însă, în sânul comunităţilor creştine, se dezvoltă o categorie aparte, diferită de cea a evanghelizatorilor, despre care pomeneşte Sf. Ap. Pavel: *„Cel care primeşte cuvântul învăţăturii (ὁ κατηχούμενος) să facă*

[138] Sfântul IUSTIN MARTIRUL, *Apologia I*, 67.
[139] DIDAHIA, VII,1.

parte învăţătorului (τῷ κατηχοῦντι) din toate bunurile." (Gal.6,6). De aici se vede că învăţătorii aveau un statut aparte în rândul comunităţilor.

Nu ştim dacă, în această fază a dezvoltării sistemului didactic al Bisericii, era vreo diferenţă între catehet (Gal. 6,6) şi învăţător (διδάσκαλος: I Cor. 12, 28), dar suntem siguri că actul învăţării era considerat unul dintre darurile Duhului Sfânt. Întrucât nu tuturor li se recunoaşte calitatea de învăţător,[140] presupunem că cei ce se ocupau cu învăţarea erau chemaţi la slujirea sfântă a propovăduirii cuvântului fie prin numirea de către apostoli, fie printr-un act supranatural.

2.3. 1. Kerigma

Cuvântul κήριγμα, tradus în general cu „predică", nu indică acţiunea predicatorului şi obiectul cuvântărilor, predicilor sale, nici mesajul pe care el încearcă să-l transmită ascultătorilor săi, ci acţiunea de a proclama cu voce tare, puternică. În general, în scrierile Noului Testament se face o diferenţiere destul de clară între acţiunea predicativă şi învăţătura sistematică. Această diferenţă se găseşte fie în Evanghelii, fie în Faptele Apostolilor, în Epistole şi chiar în Apocalipsă, astfel încât distincţia trebuie considerată tipică şi normală pentru acele vremuri. Biserica Primară era foarte clară şi concretă în precizarea limbajului; fapt care azi ţine de subtilităţi şi subţirimi teologice, atunci era înţeles de tot poporul.

Aproape cu regularitate „a învăţa" (=διδάσκειν) era înţeles în sensul de a preda, a instrui din punct de vedere moral şi doar arareori acţiunea predicatorului avea un caracter apologetic sau prozelitist. Mai mult, cuvântările Bisericii primare erau orientate nu maselor de necunoscători, ci persoanelor interesate, care aflaseră de creştinism dar erau încă

[140] „Şi pe unii i-a pus Dumnezeu în Biserică: întâi apostoli, al doilea prooroci, al treilea învăţători…Oare toţi sunt apostoli? Oare toţi sunt prooroci? **Oare toţi sunt învăţători**?" (I Cor. 12, 28).

neconvinse (Luca 1,1; Fapte 1,1-3). Uneori, mai ales în scrierile ioaneice, cuvântul διδάσκειν desemnează expunerea unei doctrine teologice.

„A predica" însă, însemna, pentru primul veac creştin, anunţarea publică în lumea păgână a noii învăţături, a Creştinismului. Verbul κηρύσσειν înseamnă în fapt a publica, a spune la toată lumea, iar κῆρυξ (herald) indica o persoană publică ce, cu voce răspicată, clară, făcea cunoscut un mesaj *care nu-i aparţin*e şi care provine de la o instanţă superioară căreia i se supune. În acest sens trebuie înţeles refuzul apostolilor de a se supune sinedriului când li s-a cerut să înceteze propovăduirea (Fap. 4, 18-19).[141] În concordanţă cu această semantică multe dintre argumentele predicilor timpurilor noastre nu ar face parte din categoria cuvântărilor kerigmatice şi n-ar fi recunoscute ca atare de primii creştini. Cuvântările noastre ar intra mai cu seamă în specia literară cunoscută de Biserica Primară ca omilie (ὁμιλία), adică o exhortaţie colocvială pe marginea unor probleme de doctrină, credinţă sau practică, ţinută într-o comunitate creştină, consolidată în credinţă.[142]

În fapt obiectul kerigmei era Evanghelia, adică învăţătura Mântuitorului cu privire la posibilitatea învierii şi modul accederii în Împărăţie. Legătura dintre cele două cuvinte, în fapt, este atât de strânsă încât, pentru creştini, cuvântul κηρύσσειν poate fi echivalentul cuvântului εὐαγγελίσσειν (=evanghelizare, predicarea evangheliei). Este clar, aşadar, că oriunde în scrierile Noului Testament sau ale Părinţilor Apostolici se vorbeşte de

[141] Pentru detalii vezi la Pr. Costachi GRIGORAŞ, Kerigma apostolică în predica Sfântul Apostol Pavel, Trinitas, Iaşi, 2001, (în special capitolul I: Consideraţii privind sensul termenilor κηρυξ, κηρύζω, κηρυγμα în cultura greacă şi în cea iudaică. p. 23-44).

[142] Trebuie avut în vedere că sensul originar al termenului grecesc presupune o anume familiaritate între cel ce susţine omilia şi cei ce ascultă; acest sens nu poate fi aplicat kerigmei care este adresată în special celor care nu cunosc nimic din mesaj şi mai ales nu au cunoscut în vreo altă circumstanţă pe predicator. Dicţionarul gr.-fr. BAYLLE, Paris, 1923.

„predicare" (=κηρύσσειν), se înţelege de fapt ideea *anunţării* Evangheliei.[143]

Preocupată mai ales de propovăduirea învăţăturii Domnului Hristos, Biserica Primară, cel puţin din ceea ce ştim până azi, nu cunoaşte stilul disertaţiilor omiletice. Întrucât era preocupată de transmiterea Evangheliei, acţiunile ei nu erau orientate spre mărirea numărului de prozeliţi, aceasta era o consecinţă, nu un scop. În fapt, Apostolii erau interesaţi de împlinirea cuvântului Mântuitorului *„Propovăduiţi Evanghelia la toată făptura"* (Mc. 16,16; Mt. 26,27). Convertirile de masă, în sensul îngroşării rândurilor Bisericii cu orice preţ, nu erau în intenţiile acestora.

De aceea putem afirma că *kerigma* este anunţarea publică în numele lui Dumnezeu a adevărurilor esenţiale ale misterului creştin, fără dezvoltări sau detalii, şi are ca obiect, în mod esenţial şi necesar, Învierea Domnului nostru Iisus Hristos.[144]

Din cele expuse reiese că Biserica a fost preocupată de pregătirea membrilor săi încă de la începuturile sale. Pregătirea aceasta avea însă, pe lângă aspectul integrativ, şi un aspect continuu, adică era administrată în permanenţă membrilor săi. Ca scop general, învăţământul acesta avea un caracter elementar şi era orientat spre convertirea şi formarea religios morală a ascultătorilor.[145]

2. 4. Cateheza

Ulterior perioadei apostolice, învăţământul se diversifică şi se instituţionalizează, fapt care atenuează spontaneitatea şi originalitatea manifestată în cuvântările Apostolilor, dar care

---

[143] Charles Harold DODD, *La predicazione apostolica ed il suo svilippo*, Ed. Paideia, Brescia, 1973, p. 10.

[144] J. DANIELOU, Regine du CHARLAT, *La catechesi nei primi secoli*, Ed. Elle Di Ci, Torino-Leumann 1969, p. 7.

[145] J. DANIELOU, Regine du CHARLAT, *0p.cit.*, p. 9.

dobândeşte prin intermediul catehezei şi a şcolilor catehetice un caracter sistematic şi metodologic de lungă durată.

Etimologic, cuvântul cateheză (cu toate variantele sale: catehizare, catehet, catehumen etc.) derivă de la cuvântul grecesc *κατηχήσειν,* care înseamnă a instrui prin viu grai pe cineva. În limbaj strict creştin, verbul „a catehiza" exprimă acţiunea de a instrui pe cineva într-un mod clar şi limpede pentru deprinderea unor adevăruri de credinţă absolut necesare. În acest sens trebuie înţeles cuvântul a învăţa (*κατηχήσω*) spus de Sf. Pavel corintenilor (I Cor. 14,19).[146]

În Noul Testament nu întâlnim niciodată substantivul *κατηχήση.* În schimb, în mai multe locuri întâlnim verbul *κατηχειν.* În acest sens, termenul este folosit în F. Ap. 21,21-24 „Ceea ce am auzit (*κατηχεώ*) spunându-se despre tine". În Romani 2,18 se spune despre Pavel că era educat (*κατηχει*) în spiritul Legii, ceea ce înseamnă că la evrei termenul era aplicabil învăţământului religios pe care orice membru al comunităţii îl primea. Acelaşi cuvânt însă era folosit şi în şcolile eleniste, desemnând învăţământul pe care maestrul îl dădea ucenicului său.[147]

Pentru prima dată în Noul Testament, termenul este folosit într-un context creştin în I Cor. 14,19 (a-i învăţa pe alţii). Verbul *κατηχειν* este folosit aici pentru a indica un învăţământ

---

[146] *DICŢ. BAYLLE*; Pr. Prof. Nicolae PETRESCU consideră că verbului grecesc îi corespunde în limba latină verbul „*declamare*" pentru că „elementul comun al ambelor verbe este ideea de a vesti ceva prin viu grai, cu voce tare de la tribună, catedră, către cei de jos care ascultă." (*Catehetica*, Ed. IBM., Bucureşti, 1978, p. 11). Nici vorbă însă de aşa ceva; *declamaţio* era un exerciţiu de retorică, fals, dar bine structurat, proclamat în vederea dobândirii artei oratorice. (DICŢIONAR LATIN ROMÂN, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1962). De asemenea, trebuie observat că în textul latin cuvântul din 1 Corinteni este substituit nu prin *declamo,-are,* ci prin *instruo, -ere*. Datorită însă polivalenţei semantice, în limbajul bisericesc de specialitate se foloseşte cuvântul de origine greacă cu aplicaţie strictă la o învăţătură religioasă, în strictă legătură cu Evanghelia.

[147] J. DANIELOU, *La catechesi…*, p. 61.

religios elementar şi clar dar în opoziţie cu un alt tip de învăţământ religios, cel supranatural (în limbi) care nu aparţine lumii şi minţii umane.

Într-un sens clar şi lipsit de orice echivocitate, în sensul cunoscut ulterior în Biserică, cuvântul este folosit în Gal. 6,6: Κοινωνείτω δὲ ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ τω κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς. Traducând „Catehumenul să facă parte catehetului din toate ale sale" – am putea afirma că instituţia catehumenatului începe a se contura deja în a doua jumătate a sec. I.

Persoanele care se supun instruirii catehetice sunt catehumenii. Aceştia sunt cei care au aflat deja despre Hristos, au decis să-şi schimbe viaţa şi să îmbrăţişeze noua credinţă. Dar această credinţă este încă necunoscută. Din acest motiv, foarte devreme Biserica este împinsă să-şi articuleze un minim învăţământ doctrinar, ca să poată veni în întâmpinarea acestor necesităţi. Urmare a primelor cuvântări publice (Fap. 2, 14-39) Apostolii sunt confruntaţi cu întrebarea noilor convertiţi: *„Ce să facem?"*. Lumea se întreba, căuta să afle ce identifică şi ce diferenţiază noua credinţă faţă de religiile vremii. Ce este nou şi, mai ales ce este important? Răspunsul era: *„Pocăiţi-vă şi să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos, spre iertarea păcatelor voastre, şi veţi primi Duhul Sfânt."*(Fap. 2, 38).

Dar efuziunea şi spontaneitatea primilor ani vor trece. Pentru a primi Pocăinţa şi Botezul era necesar ca cei ce făceau acest pas să cunoască elementele necesare, minime şi esenţiale ale noii religii. Noii adepţi, convertiţi „ad hoc", vor descoperi Biserica lui Hristos în mod sistematic, graţie catehezelor, dar vor aprofunda învăţătura mult mai târziu, în urma omiliilor, predicilor şi scoliilor, după ce se vor integra în noua comunitate.

Preocupată să dea un învăţământ complet şi elementar în vederea primirii Botezului, cateheza Bisericii Primare nu se preocupa de problemele complicate ale teologiei. Ea se ocupă de esenţial, lăsând la o parte aprofundarea spirituală şi speculativă

pe care o vom găsi mai târziu în omilii şi scolii.[148] Astfel conceptualizată, ***cateheza urmărea să ofere noilor adepţi o viziune globală, clară şi elementară asupra credinţei.***

Date fiind aceste amănunte, se impune o precizare: diferenţa între *kerigmă, cateheză* şi *omilie*, constă în scopul diferit pe care-l are fiecare. În timp ce kerigma urmăreşte să dea o mărturie cu privire la esenţa misterului creştin – Învierea Domnului – constituindu-se într-o cuvântare incendiară şi mobilizatoare, cateheza urmăreşte o instruire metodică, completă dar elementară asupra învăţăturii Bisericii, cu scopul anunţat: pregătirea în vederea primirii botezului. Fixată ferm într-un context liturgic, omilia este vocea autorizată a clerului (episcop, preot) în explicarea detaliată a lecturilor liturgice şi îndemnul la o viaţă morală.

2.4. 1. Cateheza în perioada pre-Niceeană

„Creştin se devine, nu se face!” (Tertulian). Aceste vorbe au darul de a ne încredinţa că dintru începuturi creştinii au realizat că puterea noii învăţături a lui Hristos stă nu în număr, ci în calitate, nu în actul formal al botezului, ci în regenerarea fiinţei, în convertirea morală.

Aşa cum am observat din cele expuse, după entuziasmul primelor zile, când convertirea era un fenomen de masă, botezul se primeşte doar după o anumită pregătire; un proces organic de ucenicie creştină. În perioada apostolică mărturii ale unui oarecare parcurs catehumenal găsim în ***Didahia Apostolilor***. Această scriere prevede *o scurtă cateheză morală* (I-VI) însoţită de un post de câteva zile pentru cel ce urmează a fi botezat. Împreună cu el urmează să postească şi alţi credincioşi (VII). După această practică ascetico-penitenţială, urmează botezul şi

[148] Caracterul acesta al reducerii la esenţă apare pregnant în cele mai vechi scheme catehetice care sunt simboalele. Întrucât fiecare Biserică avea propriul program catehetic, avea şi propriul simbol de credinţă care se articula pe elementele principale ale învăţăturii profesate. De acest aspect s-a preocupat O. CULLMAN, *Les Premiers Confesions de foi*, Paris, 1948.

participarea la euharistie (VII-X), fapt care cere pentru cei botezaţi o viaţă creştină înrădăcinată în noua comunitate eclezială (XI-XV) care aşteaptă un cer şi pământ nou (XVI).

Către anul 150, *I Apologie* a lui Iustin Martirul, dă mărturie despre începutul unui sistem instituţional de pregătire a adulţilor în vederea primirii botezului. O instruire catehetică este cerută de necesitatea unei adeziuni conştiente şi explicite acompaniată de o viaţă morală în conformitate cu cuvântul evanghelic. Ca şi în Didahie, se cere implicarea prin trăirea unei experienţe ascetice, în post şi rugăciune. Actul botezului, care urmează, dă o deplină participare la viaţa comunităţii, implicit şi la Euharistie.[149]

Ruptura mare dintre teorie şi practică, observată în şcolile filozofice şi retorice (luate ca model didactic de şcolile catehetice din sec. III) nu era cunoscută între creştini. Pentru ucenicii Mântuitorului nu poate exista doctrină care să nu devină practică. Sarcina de a deveni exemple vii este cea mai bună metodă didactică, iar învăţătura se deprinde atât din cuvinte, cât mai ales din fapte şi practicarea virtuţilor. Cei care nu reuşeau să-şi domine pasiunile erau îndepărtaţi, erau consideraţi morţi din punct de vedere sufletesc. Comunitatea nu putea decât să se roage pentru întoarcerea lor, dar nu putea renunţa la trialul moral foarte sever.[150] De aceea conţinutul catehezelor în primele două veacuri creştine are acest aspect moral, axat pe *antiteza celor două căi*.

De bună seamă că această severă disciplină, secondată de o verificare intelectuală şi practică, se afla sub influenţa „metodei catehetice" aflate la îndemână: practica iudaică a esenienilor şi a comunităţii de la Qumran, precum şi reliigiile de misterii din lumea greco-romană, dar şi datorită unor abuzuri interne.

Se ştie că în sec. II admiterea noilor prozeliţi în multe dintre comunităţile ebraice presupunea un parcurs doctrinal

[149] SF. IUSTIN MARTIRUL, *I Apologia*, 61-66.
[150] A. QUACQUARELLI, *Retorica e liturgia…*, p. 182-183.

instituţionalizat, care se încheia cu un ritual baptezimal. Această severitate era impusă pe de o parte din cauza unor convertiri facile, motivate mai mult economic (ajutoare din partea comunităţii) şi social (căsătorii). Pretendentul era examinat înainte de a fi admis pentru a se constata motivele care l-au determinat a face acest pas, după care era înrolat în grupul celor care trebuiau să înveţe Legea. Actul de intrare, cu drepturi depline în sânul comunităţii era circumciziunea, urmată la opt zile de botez – considerat un act de pocăinţă.

Esenienii, după mărturia lui Iosif Flaviu, cereau un stadiu de pregătire de trei ani, articulat în două etape, fiecare terminându-se cu o verificare serioasă şi o aprobare publică din partea comunităţii. În concret, stadiul de ucenicie dura un an. Dacă demonstra seriozitate, stăpânire asupra simţurilor, urma o altă perioadă de doi ani cu nenumărate băi rituale. Parcursul integrativ se termina cu un jurământ solemn că va trăi o viaţă morală exemplară.

Un proces analog de iniţiere, constatat şi în sânul comunităţilor ebraice de la **Qumran,** este descris în *Regula comunităţii*.[151]

Cât priveşte influenţa **religiilor de misterii** asupra Bisericii, chiar dacă este greu de crezut că a exercitat o influenţă majoră (este quasi-cunoscută reacţia creştinilor de a refuza tot ce provenea din mediile păgâne) nu putem să nu observăm câteva asemănări. Astfel, cultul mithraic, dezvoltat mai ales între militari, cunoştea o iniţiere progresivă în şapte trepte, spălări rituale şi o stropire cu sângele unui taur urmat de un banchet ritual. Acelaşi banchet ritual precedat de un rit ce preînchipuia marcarea zeului, era cunoscut în cultul lui Atis şi Cibele. Renaşterea la o nouă viaţă, ca adept al cultului lui Isis, era marcată de pregătiri cu zile de post, ajunări şi trecerea pragului morţii (un mod simbolic de a

[151] Giuseppe CAVALLOTTO, *Iniziazione cristiana e catecumenato*, Dehoniane, Bologna, 1996, p. 22-23; Iosif FLAVIU, *Războaiele iudaice* II, 8,7.

sugera trecerea prin moarte şi înviere). Un ritual iniţiatic, dar puţin cunoscut se desfăşura şi la Elensis.[152]

Parcursul catehumenal sever era impus pe de altă parte şi de înmulţirea grupărilor eretice care încercau atragerea creştinilor înspre ei.[153] Această problemă impunea o pregătire serioasă şi solidă, mai ales în materie de doctrină, a aspiranţilor la botez.

Legat de disciplina severă şi practicile iniţiatice, trebuie remarcată apariţia în comunităţile creştine a „*disciplinei arcanice*" care cerea celor botezaţi să nu împărtăşească celor nebotezaţi acte şi formule liturgice. Poate că această practică, dublată de teama persecuţiilor, a determinat folosirea alegoriilor şi simbolurilor în arta creştină a primelor veacuri.

Într-un astfel de ambient, în care practica iniţiatică nu era necunoscută, rămâne destul de dificil individuarea practicilor originare ale instituţiei catehumenale a Bisericii. Putem doar să spunem că instruirea noilor adepţi devenise sarcina întregii comunităţi. Biserica devenea o nouă mamă care purta fătul (catehumenul) până la maturizarea sa spirituală.[154]

La sfârşitul sec. II, catehumenatul devenise o instituţie răspândită în mai toate comunităţile creştine, iar instrucţia primită aici, una dintre primele abordări ştiinţifice a creştinismului. Departe de a încetinii procesul convertirilor, persecuţiile nu făceau decât să multiplice numărul convertiţilor, dar aceştia trebuiau pregătiţi temeinic înainte de botez. Pe alocuri, în special în zonele îndepărtate ale imperiului, acolo unde prigoana nu avea aceeaşi ferocitate, se dezvoltă adevărate şcoli creştine, a căror profesori, de un înalt nivel ştiinţific,

---

[152] G. CAVALLOTTO, *op.cit.*, p. 25, nota 11.

[153] TERTULIAN se plânge că aceste grupări schizmatice, în loc să se ocupe de evanghelizarea păgânilor, intră pe un teren deja lucrat de biserică; *De praescriptione* haereticorum, 52, *apud* G. CAVALLOTTO, *op. cit.*, p. 24

[154] METODIU DE OLIMP, *Symposion* VIII,6; SC 95, p. 187.

puteau pune în dificultate cei mai abili rethori şi filozofi din şcolile păgâne.

Şcolile catehetice. [155] Spre sfârşitul sec. II şi începutul sec. III (claritatea documentelor nu lasă nici un dubiu asupra acestui fapt), pregătirea în vederea primirii botezului devenise o problemă atât de serioasă încât apar adevărate şcoli pentru predarea învăţământului creştin. Acestea erau organizate după cel mai deplin sistem didactic al vremii şi cereau o pregătire didactică de minimum trei ani. Astfel de şcoli (particulare de cele mai multe ori) apar la Alexandria, Antiohia, Roma, Cartagina.

Dintre toate şcolile catehetice cea mai renumită se afla la **Alexandria**. Fondată de Panten (180) şi consolidată de succesorii săi celebri: Clement (150-217) şi Origen (185-245), Şcoala catehetică din Alexandria a fost foarte mult influenţată de filozofia elenistă platonică şi mai ales de gnosticism. Axată în special pe exegeza alegorică a Sfintei Scripturi, Şcoala din Alexandria nu se poate îndepărta prea mult de cateheza morală a primului veac; Pedagogul (Clement) este o lucrare elaborată, un amestec de doctină, teorie, filozofie şi ştiinţă, (ca şi Stromatele, de altfel) dar în primul rând o lucrare de pedagogie şi disciplină creştină, un ghid practic de comportarea a creştinilor în societate. Prin Origen, unul dintre cei mai mari exegeţi creştini, cateheza se îndreaptă spre o formă dogmatică; în lucrarea Περι αρχον (De principiis) Origen elaborează primul plan de studiere dogmatică, principiile sale fiind grupate în patru mari capitole – Dumnezeu, lume, om, revelaţie – care se regăsesc şi azi în manualele de dogmatică.

Cezareea Palestinei. A fost înfiinţată de Origen ca urmare a neînţelegerilor ivite între el şi episcopul său, Demetrius. Bazată pe aceeaşi concepţie exegetică – cea a interpretării alegorice – Cezareea Palestinei nu s-a putut ridica la strălucirea celei din Alexandria, cu care se înrudea prin întemeietorul ei.

[155] Despre şcolile catehetice, reprezentanţii şi scrierile lor, vezi la Pr. Prof. N. PETRESCU, *Catehetica*, p. 26-49.

Antiohia. Spre sfârşitul sec. III mai mulţi preoţi eruditi, printre care şi Doroteus, au înfiinţat acestă şcoală, poate tocmai pentru a răspunde interpretării alegorice exagerate adoptate de Alexandria. Metoda interpretativă literar istorică şi numele unor conducători celebri ca Lucian Martirul, Diodor de Tars (+594) şi mai ales Sfântul Ioan Hrisostom (+407) au făcut din Antiohia o şcolă aproape la fel de celebră precum cea din Alexandria. Mărturie a stilului catehetic al acestei şcoli sunt mai ales Omiliile catehetice ale Sfântului Ioan Hrisostom.

Ierusalimul. Deşi nu putem afirma cu certitudine că aici a funcţionat o şcoală catehetică în adevăratul sens al cuvântului, totuşi un reprezentant de seamă al acestui oraş – Chiril al Ierusalimului, ne-a lăsat un monument catehetic de o neasemuită frumuseţe: Catehezele mistagogice. Rostite între 347-348, cele 23 de cateheze (plus o procateheză) au fost rostite în perioada Postului mare (primele 18) şi în Săptămâna luminată (celelalte 5).

Capadocia. Reprezentată de cei treimari teologi sfinţi: Vasile cel Mare (330-379), Grigore de Nazianz (329-390), şi Grigore de Nissa (335-395) „şcoala îşi menţine unitatea nu atât prin aceeaşi localitate fixă pentru instruire, cât prin unitatea şi omogenitatea ideilor". Organizator al vieţii bisericeşti, exeget şi dogmatist, Sfântul Vasile cel Mare rămâne în conştiinţa noastră şi ca un bun catehet mai ales datorită catehezelor sale despre botez. Sfântul Grigore de Nazianz ne-a lăsat o remarcabilă doctrină despre Sfânta Treime cuprinsă în *Cele cinci cuvântări teologice*, care au şi o valoare catehetică iar Sfântul Grigore de Nissa ne-a lăsat o lucrare importantă pentru studiul catehezei în aceea vreme: *Marele cuvânt catehetic*.

Cartagina. Reprezentanţi de seamă ai acestei şcoli sunt Sfântul Ciprian, Tertulian şi Fer. Augustin. Dintre aceştia Augustin a scris un veritabil manual de catehizare: *De catechizandis rudibus*.[156]

[156] În această lucrare întâlnim pentru prima dată principii şi metode didactice: principiul învăţământului istoric; metoda narativă; conţinutul învăţământului, procedeul adecvat, ţinuta catehetului etc. (Pr. Prof. Dumitru Călugăr, *op. cit.*, p. 36)

Catehumenilor li se cerea nu doar o pregătire intelectuală serioasă, ci mai cu seamă o verificare a progresului duhovnicesc, urmată de o iniţiere mistică (Botez, Mirungere, Euharistie) într-un cadru festiv şi solemn în mijlocul comunităţii. Pentru aceasta se cerea observarea cu stricteţe a unui parcurs catehumenal care ajunsese de la câteva zile la trei ani, cu trei categorii de catehumeni, corespunzând celor trei ani de activitate misionară ai Mântuitorului (ascultătorii, îngenunchetorii şi iluminaţii).[157] Această situaţie se va păstra în Biserică până în sec. IV, când instituţia catehumenatului va începe să piardă în importanţă şi, implicit, în durată.

2.4. 2. Cateheza în perioada post-Niceeană.

Dureroasei perioade a persecuţiilor şi catacombelor, îi urmează, după Edictul de la Mediolanum (313), o perioadă de nemaiîntâlnită ascensiune a creştinismului. Creştinii se regăsesc acum în mai toate sectoarele vieţii sociale. Actul de convertire a împăratului deschide drumul unor convertiri de masă. Mulţimile de credincioşi iau cu asalt bisericile care devin neîncăpătoare. Din convingere sau din oportunism istoric şi politic păgânii îmbrăţişează noua religie; Biserica devenine în scurtă vreme, o forţă de invidiat şi un loc de dorit. Cei mai mulţi dintre membrii societăţii, mai ales după declararea creştinismului ca religie de stat (Teodosie 380), nu întrezăresc decât o cale pentru a accede în viaţa publică: botezul creştin. Fenomenul convertirilor degenerează total în sec. VII-VIII, când Heraclius decretează obligatoriu botezul până şi pentru evrei.[158]

Mutaţiile acestea provoacă, cum este normal, un efect nedorit de Biserică: noii adepţi sunt acceptaţi cu mare uşurinţă,

[157] D. CĂLUGĂR, *op. cit.*, p. 28.

[158] PETER BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana*, Ed. Jaka Book, Milano, 2000, p. 168.

fapt care determină scăderea calităţii morale a noilor membri.[159] Împotriva acestei realităţi, împotriva acestei decadenţe, Biserica reacţionează în mod natural şi spontan: locul martirilor – idealul creştin al veacurilor de persecuţii şi sânge – este luat de monahi, modelul ideal de trăire a Evangheliei într-un imperiu creştin.

Biserica însă reacţionează şi în mod oficial. Împotriva celor care acordau botezul extrem de repede, Sinodul de la Niceea (325) decretează: *„E drept ca pe viitor să nu se mai facă la fel, pentru că e nevoie pentru catehumen să treacă un oarecare timp până la primirea botezului”* (Can. 2,14).[160] Se scurtează acum şi timpul de pregătire. Perioadei catehumenale de trei ani, cerute în veacurile anterioare, îi corespunde în veacul IV-V o perioadă de pregătire de doar 40 de zile, în general perioada Postului Mare.

Convertirile acestea, mai puţin autentice, precum şi scurtarea perioadei de instruire, duc la decadenţa instituţiei catehumenale şi la dispariţia şcolilor catehetice.

Pe de altă parte, noile realităţi determină regruparea forţelor Bisericii. Deşi mai scurtă ca întindere, cateheza este mult mai profundă. Apare un nou stil catehetic: *cateheza de tip mistagogic*.

Modelul catehetului desăvârşit este acum tipul ierarhului educat şi cu o aleasă trăire mistică. Aceasta este perioada în care au fost scrise cele *23(+1) Cateheze* ale Sf. Chiril al Ierusalimului; cele *12 Cateheze mistagogice* ale Sf. Ioan Gură de Aur*; Marele cuvânt catehetic* al Sf. Grigorie de Nyssa; cele *16 Cateheze* ale Sf. Teodor de Mopsuestia († 428); *Omiliile catehetice* ale Sf. Ambrozie; de asemenea *Explanatio Symboli, De mysteriis, De sacramentis* ale aceluiaşi.

---

[159] FERICITUL IERONIM este extraordinar de clar şi sugestiv: „De când Biserica are împăraţi creştini, de bună seamă ea a crescut ca putere şi ca bogăţie, dar a scăzut ca forţă morală” *Vita Malachii*; PL XXIII, 55 B.

[160] MANSI II, 668; 673.

Catehezele doctrinale din această perioadă sunt îmbogăţite cu *cele 90 de Omilii* ale lui Zenon († 380 cca), cele *40 de Omilii catehetice* ale lui Cromazio de Aquileia († 408), *Explicatio Symboli* a lui Rufin de Aquileia († 411), *De catechizaudis rudibus* şi multe alte omilii cu caracter catehetic ale Fer. Augustin.

Continuând tradiţia secolelor anterioare, trăsătura definitorie a scrierilor cu caracter catehetic din această perioadă este că doctrina, învăţătura Bisericii, este baza aplicaţiilor practice, cu alte cuvinte *teoria este suportul trăirii morale*.[161]

În general cateheza se desfăşoară după un program cvasi-generalizat: un preambul, care consta din cercetarea motivelor pentru care solicitantul dorea botezul, urma o pregătire pe parcursul Postului Mare, continuată de o catehizare mistagogică intensivă în perioada post Pascală (Săptămâna Luminată).

În primele săptămâni, cateheza era axată mai ales pe comentariile biblice, fiind expusă sistematic şi ierarhic, toată istoria mântuirii. Cu un aspect istorico-literar mai întâi, aceasta era reluată mai apoi într-o lectură duhovnicească, spirituală.[162]

În a şasea duminică din Post, mai ales în Răsărit, avea loc *încredinţarea Simbolului de credinţă* şi iniţierea catehezelor dogmatice. Simbolul era predat la începutul săptămânii şi restituit la sfârşitul acesteia, în chip solemn, în mijlocul întregii comunităţi. Aceste cateheze doctrinare aveau ca scop explicarea Simbolului frază cu frază, precum şi învăţarea lui pe de rost.[163]

Demn de remarcat că Simbolul de credinţă în primele secole avea nu o funcţie baptezimală cum se înţelege azi, ci o funcţie catehetico-didactică. Funcţia sa de „mărturisire de

---

[161] J. DANIELOU, *Teoria e prassi nella catechesi battesimale di Giovani Crisostomo,* în „Catechesi batesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo", Roma, 1984, *passim.*

[162] SF. CHIRIL, *Procateheza 11* („Nu gândi că e vorba de o întrunire obişnuită. Nu…Cateheza este un edificiu; dacă noi nu punem fundaţia, munca noastră este inutilă").

[163] J. DANIELOU, *La catechesi*.., p. 50-51.

credinţă", în sensul apartenenţei la o formă de credinţă specifică, este dobândit în veacurile marilor frământări hristologice.[164]

Săptămâna Mare era rezervată *explicării Rugăciunii Tatăl Nostru.* Rugăciunea Domnească era folosită ca prilej de iniţiere a catehumenilor în domeniul rugăciunii, ascezei şi meditaţiei. Rugăciunea Domnească, alături de Ps. 22.[165], sunt de fapt o introducere în cateheza mistagogică care urmează botezului, şi care, după cum am menţionat deja, se desfăşura în toată Săptămâna Luminată.

În Săptămâna Luminată neofiţii treceau prin ultima etapă a pregătirii lor catehetice – învăţământul mistagogic, adică o introducere, o iniţiere în „misterul" celor mai importante Sfinte Taine ale cultului creştin. Cunoscând că primii creştini respectau disciplina „arcanică" care interzicea de a face cunoscut păgânilor tainele Bisericii, înţelegem de ce aceste învăţături nu puteau fi primite de neofiţi decât după ce aveau un statut definitiv în comunitate, adică după botez. Practica catehezelor mistagogice după botez era izvorâtă din convingerea că Tainele erau evenimente majore, ele trebuiau trăite, nu doar cunoscute intelectual.[166]

Catehezele mistagogice cunoscute abordează problema din trei perspective: un comentariu ritual, un comentariu biblic şi explicaţii teologice la unele probleme mai dificile. Comentariul biblic este de fapt o prezentare a prefigurărilor împlinite odată cu venirea Domnului Hristos: eliberarea din Egipt şi trecerea prin Marea Roşie este Botezul; mana din pustiu este Sf. Euharistie etc. În alte cateheze, cum ar fi cele ale Sf. Ioan Gură de Aur, învăţătura dată neofiţilor are un accent moral, raportat la viaţa creştinilor în societate.

---

[164] *Ibidem*, p. 53.

[165] Psalmul 22 era cântat procesional de toţi noii botezaţi pe drumul de la baptisteriu până la biserică unde primeau prima împărtăşanie. Acest psalm exprimă ideea eliberării, iar Sf. Părinţi au văzut în el aluzii la unele Taine (apele de vindecare, masa, ungeri); *Ibidem.*

[166] SF. CHIRIL, *Cateheze…*, 1,2; SF. AMBROZIE, *De Mysteriis*, 1.

2.4. 3. Decăderea şi dispariţia catehumenatului

Începând din a doua jumătate a sec. V, asistăm la un lent dar continuu regres al vechii instituţii catehumenale, până la dispariţia ei aproape completă în preajma sec. al VII-lea.

Încă din sec. VI, după cum reiese din scrierile lui Cesario de Arles şi Isidor de Sevilia, pregătirea catehumenală pierduse mult din importanţa ei de odinioară. Dacă în trecut dura până la trei ani, acum se rezuma doar la câteva zile din perioada Postului Mare.

Această schimbare a practicii uceniciei catehetice trebuie s-o punem pe seama micşorării numărului de necreştini care se aflau de acum în Imperiu şi mai ales datorită generalizării practicii botezului copiilor. De asemenea, nu trebuie uitat că în sec. VI-VII, mai toată populaţia imperiului devenise creştină. Acest fapt ce determină apariţia comunităţilor parohiale foarte mici, în care rolul de administrator al vieţii liturgice nu mai este episcopul, ci preotul de parohie, ca delegat al acestuia. Cum este foarte probabil că mulţi dintre aceşti preoţi aveau o formaţie teologico-biblică precară, şi ca atare nu puteau susţine un lung şi temeinic program catehetic, este de înţeles scăderea în importanţă a instrucţiei catehetico-doctrinare.

Aceasta va dispărea cu desăvârşire în sec. VIII-XI, instrucţia teologico-catehetică desfăşurându-se mai mult în cadrul omiliilor, concepute de acum înainte ca exortaţii pe o anume temă, din nefericire de un scăzut nivel teologic (mai mult morale şi moralizante, deveniseră predica lui „nu”). Încadrată în ansamblul Sf. Liturghii, omilia nu va beneficia de caracterul persuasiv, ierarhic şi sistematic al catehezelor din veacurile de aur.

2. 5. Conţinutul şi tematica învăţământului catehetic

În principal, conţinutul catehezei în această perioadă este structurat de mai toţi teologii în funcţie de cele trei mari teme

care o compun: moral, dogmatic şi sacramental.[167] Am văzut că tema *kerigmei* era unică şi elementară-anunţarea evenimentului care marchează începutul unei noi istorii: Învierea lui Hristos, şi mai ales împlinirea profeţiilor în persoana Acestuia, fapt care trebuia să suscite în ascultători hotărârea de a îmbrăţişa învăţătura Sa, *cateheza* era axată înspre explicarea noii credinţe, căci cea veche este doar „umbră a celor viitoare", aplicarea practică în viaţa de zi cu zi, pentru a da mărturie, „ca văzând faptele voastre cele bune să preamărească pe Dumnezeu Cel din ceruri" şi forma cultică a acestei noi formule a credinţei: „închinarea în duh şi în adevăr".

2.5. 1. Cateheza biblică

Cea mai elementară şi mai accesibilă tematică a catehezei în primele veacuri era cea biblică. Pentru primii creştini, interpretarea textelor Sfintei Scripturi în chei mesianice era esenţială iar citirea şi interpretarea textelor sacre echivala cu un act de cult. Mărturia a acestei atitudini faţă de textul sacru este rugăciunea dinaintea citirii Evangheliei în Sfânta Liturghie: *„Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a dumnezeirii Tale şi deschide ochii gândului nostru spre înţelegerea evanghelicelor Tale propovăduiri."*

Pentru a arăta continuitatea şi mai ales împlinirea profeţiilor, mai ales Vechiul Testament a jucat un rol important în conţinutul lecţiilor catehetice. Sfântul Justin Martirul ne spune că instrucţia creştinilor se *făcea „din Memoriile Apostolilor sau scrierile profeţilor."* (Apol. I, 67). Aşadar familiarizarea creştinilor cu textele sacre era o condiţie esenţială. De ce să ceri botezul, de ce să îmbrăţişezi o nouă credinţă dacă nu cunoşteai cine era Iisus, ce şi de ce a făcut ceea ce a făcut şi, mai ales, de ce a fost nevoie ca Dumnezeu să coboare printre oameni.

---

[167] N. PETRESCU, *Catehetica*, p. 3; J. DANIELOU, *La catechesi…, passim.*

Pentru primii creştini întâmplările biblice devin arhetipuri metaistorice iar Vechiul Testament era istoria cea mai concretă şi, în acelaşi timp, preînchipuirea lui Hristos. Din această cauză întâmplările cu Avraam, Isaac sau Iacob, eliberarea din robia egipteană şi trecerea prin Marea Roşie, istoria Suzanei, a celor Trei tineri, a lui Daniil etc. sunt elementele identificării lui Hristos în istorie, a Botezului, a providenţei divine etc.

2.5. 2. Cateheza de tip moral

Am pomenit deja că acest tip de învăţătură era arhicunoscut în sec. I-II, deoarece pregătirea în vederea botezului se reduce aproape exclusiv la chestiuni de ordin moral. *Didahia, Constituţiile Apostolice, Epistola lui Barnaba, Păstorul lui Herma*, lucrări în care este accentuată ***doctrina celor două căi***[168], sunt grăitoare în acest sens. De aceea cateheza dimineţilor creştinătăţii răspunde la probleme simple şi elementare: a-L mărturisi pe Hristos înseamnă a-ţi schimba propria viaţă; urăşte răul, alipeşte-te de bine. Sunt tratate pe larg probleme morale stricte, cum ar fi***: iubirea lui Dumnezeu şi a aproapelui*** (Didahia, 1,4; Barnaba, 19); ***respectarea Decalogului*** (Barnaba, 19; Didahia, 2.); ***împlinirea Fericirilor*** (Didahia, 1,3 ş.u; Barnaba, 20). Nu sunt uitate nici ***raporturile sociale*** (Didahia, 4,9; Barnaba, 19), dar mai ales, primii creştini se preocupau de ***renunţarea la rău şi adeziunea la Hristos*** (I Pet. 2, 1-11; I Tim. 4, 1-8; Col. 3, 8-12; Ef. 4, 22), o ***viaţă morală în acord cu principiul dragostei creştine*** (I Pet. 2, 11 şu; I Tim. 4, 9-12; Col. 3, 12 şu; Ef. 4, 25; 5, 21).[169]

---

[168] „Sunt două căi: una a vieţii şi alta a morţii; şi este mare deosebirea între cele două căi. Calea vieţii este aceasta: (…) Cale amorţii este aceasta: (…)" (Didahia, 1.1.); BARNABA, 18; HERMA, VI, 36 (2).

[169] Demn de remarcat este că textele nou-testamentare citate pun aproape în paralel binele şi răul (tema celor două căi). În epistole, renunţarea la rău este condiţionată aproape imediat de adeziunea la Hristos şi împlinirea dragostei creştine.

Într-un sens larg, acest tip de cateheză tinde să pună în acord concret viaţa noului convertit cu principiile evanghelice.[170] Ea nu vorbeşte de un om nou, o nouă generaţie prin decimarea celei dintâi (principiul Vechiului Testament), ci prin transformarea celei existente, deoarece „creştinismul nu creează civilizaţii, ci le mântuieşte”.[171]

Dar dacă în aceste lucrări învăţăturile morale sunt expuse într-un mod lipsit de orice metodă, în *Pedagogul* lui Clement Alexandrinul, Biserica dovedeşte că ajunsese, graţie unui parcurs catehumenal elaborat, la o cateheză morală evoluată, detaliată, diferită şi separată conştient de chestiunile de ordin dogmatic. Mântuitorul, adevăratul Pedagog, ne învaţă prin propriul Său exemplu, cum să trăim în simplitate şi modestie.[172] Comportamentul nostru cotidian, fiind o încercare de imitare a vieţii şi lucrării Sale, are drept scop ***restaurarea imaginii divine din noi***.[173] De aceea, orice aspect al vieţii cotidiene nu este de neglijat; se dau sfaturi cu privire la mâncare, la somn, la râs, la îmbrăcăminte etc. şi toate puse în antiteză cu decăzuta viaţă morală păgână.

Dacă într-o primă fază, cateheza cunoaşte, după cum am văzut, un aspect formal kergmatic (anunţul lucrării salvatoare împlinită în Hristos şi un apel la convertirea morală), începând din sec. IV, cateheza morală este tratată împreună cu cateheza dogmatică. Cu siguranţă nu am putea afirma că în veacurile precedente cateheza este lipsită de un suport doctrinar, dar începând cu sec. IV conştiinţa crescândă a comunităţilor creştine este că, influenţând istoria, Hristos îşi pune amprenta pe orice acţiune omenească. Percepţia morală a lucrurilor nu este decât o

---

[170] Studiind problema celor două căi, Danielou demonstrează ca această temă nu este atât de originară pe cât pare la prima vedere, ea are rădăcini ebraice mult mai vechi; DANIELOU, *La Catechesi*…, p. 110-112.

[171] H. MAROU, *Introduction au „Pedagogue”*, *apud* J. DANIELOU, *op. cit.* p. 133.

[172] Clement ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, 2, (III)38,1.

[173] *Ibidem*, 1, (III) 9,1.

consecinţă exterioară a percepţiei intelectuale a evenimentului Hristos. Creştinismul fără o ţintă morală nu se ridică peste nivelul filozofiei. De aceea o morală ancorată în doctrină este întâi de toate un mod de a găsi împărăţia lui Dumnezeu şi a intra în ea. Căutarea adevăratei credinţe este începutul unui parcurs doctrinar; dobândirea ei este sfârşitul acestui parcurs. Tot acest drum era unul de pocăinţă, de purificare – despătimire, cum spun Părinţii, dar, mai presus de toate, un drum al concordanţei dintre vorbă şi faptă.

Împlinirea poruncilor Mântuitorului: iubirea, ajutorarea, fericirile, raportul cu ceilalţi membri ai societăţii – toate erau cuprinse în „calea vieţii", cea care duce în Împărăţie şi care era pusă mai întotdeauna în antiteză cu „calea morţii", calea păcatelor, a neîmplinirilor.

Aceste elemente ale catehezei par să nu diferenţieze foarte mult învăţătura morală creştină de cea ebraică sau de filozofia greco-romană. Ceea ce dă strălucire învăţăturii creştine de tip moral este, cum se poate vedea mai ales la Clement Alexandrinul, permanenta sa ancorare în modelul dumnezeiesc – omenesc realizat în Mântuitorul Hristos. „Învăţătura morală integrează toate aspectele vieţii umane, dar le judecă în lumina Cuvântului lui Dumnezeu".[174]

2.5. 3. Cateheza de tip dogmatic

În special, aşa cum arată Danielou, cateheza dogmatică primară este destul de simplă. Ea este axată în special pe revelarea Domnului Hristos ca mântuitor. Pentru aceasta, deja în scrierile nou-testamentare este mărturisită esenţa acestei cateheze: moartea, învierea, înălţarea şi mijlocirea lui Hristos pentru noi. (Rom. 8,34).

Acest nucleu al catehezei dogmatice se poate regăsi şi în Fap.2,22-36; 3, 2-26; 4, 8-12 etc. şi este cel care, conform teoriei lui Danielou, formează fundamentul mărturisirilor simbolice din

[174] J. DANIELOU, *La catechesi* …, p. 136.

acea perioadă. Lipsa de preocupare pentru adevăruri doctrinare legate de existenţa lui Dumnezeu este explicabilă prin aceea că apostolii se adresau unor comunităţi, ebraice de cele mai multe ori, care nu negau existenţa Sa. Noutatea nu era Dumnezeu, ci intervenţia Lui în istorie prin Hristos, Fiul Său, întrupat, răstignit şi înviat. Din acest motiv, afirmă Danielou, noi găsim atât de des expresia „după Scripturi".[175]

Sfântul Irineu este primul care a elaborat o lucrare cu adevărat catehetică: *Demonstrarea credinţei apostolice.* Aici el arată care sunt *motivele unei cateheze doctrinare*: „Încercăm să ne întreţinem puţin cu tine, în scris, şi să-ţi arătăm într-un compendiu *predicarea adevărului* pentru a întări credinţa ta … Îţi trimitem astfel o specie de amintiri a lucrurilor principale, astfel ca prin mijlocirea acestor puţine pagini… tu să cuprinzi pe scurt *toate elementele adevărului* şi prin intermediul acestui compendiu să te afli în posesia ***probelor lucrurilor divine***".[176] Aşadar furnizarea unor dovezi care să ateste că „istoria" faptelor lui Iisus este împlinirea practică a unor planuri dumnezeieşti.

De unde erau luate aceste „probe"? De cele mai multe ori erau mărturii din Vechiul Testament (singura „Scriptură" cunoscută de creştini până în sec. IV) care într-o primă fază demonstrau că Hristos este cel prezis de profeţi, iar mai apoi, fiecare dintre tainele iconomiei mântuirii erau ilustrate în lumina profeţiilor şi a tipologiilor biblice. De aceea instruirea întru credinţă se realiza prin ceea ce tehnic a fost denumit *naratio,*[177] adică povestirea tuturor evenimentelor care erau importante. Se relua astfel, într-o expunere sumară, toată istoria mântuirii începând de la creaţie, Adam şi Eva, până la Învierea Domnul Hristos. Această „demonstraţie" era în special orientată înspre păgâni: Aceştia, nefiind familiarizaţi cu textul Septuagintei, nu cunoşteau nici profeţiile şi nici măcar evenimentele descrise acolo. De aceea, foarte devreme Biserica s-a într-armat cu

[175] J. DANIELOU, *La catechesi…,* p. 65.
[176] SF. IRINEU, *Demonstratio..*, 1,1.
[177] J. DANIELOU, *La catechesi* …, p. 67.

colecţii de texte, luate în special din „Profeţi", care să ateste că venirea Mântuitorului este un eveniment care face parte din planul cel veşnic al lui Dumnezeu; tot ceea ce făcuse şi împlinise Mântuitorul era interpretat în lumina textelor sfinte.

a. Testimonia. Acestea sunt colecţii de texte din Vechiul Testament care au putut fi puse în relaţie cu evenimente din viaţa Mântuitorului. Principiul care stătea la baza acestor texte era prefigurarea typologică. Astfel de colecţii de texte pot fi identificate în scrierile nou-testamentare dar şi în cele timpurii (Barnaba, Sfântul Justin etc.). De cele mai multe ori se regăsesc grupate, în acelaşi mod, în jurul unei teme bine precizate.

Prezentăm în continuare tabelul comparativ realizat de Danielou, privind frecvenţa unor astfel de teme-mărturii în câteva scrieri din literatura apostolică şi postapostolică:[178]

Tema	**V. Testament**	**Noul Testament**	**Ep. Barnaba**	**Sf Justin**
Hristos - piatra	Ps. 117, 22 Is. 28,16 Is. 8, 14	Mt. 21, 42 Fap. 4, 11 Ef. 2, 20 Rom. 9, 32 Lc. 20, 17-18 I Petru 2, 6-7	Epistola VI	
Patima	Is. 53, 5 ş.u. Ps. 21 Zah, 13, 7	Descrierea Patimilor în Evanghelii 2 Cor. 5, 21 I Petru 2, 24-25 Mt. 26, 32	Epistola V	Apol. I, 38, 22 Apol. I, 50 Apol. I, 51, 2
Crucea	Num. 21, 8-9	In. 3, 14	Epistola XII	Apol. I, 60,3
Apa botezului	Ps. 1,3 Ez. 47 Ier. 2, 12 Is. 33, 16 Is. 45, 2-3	In. 7, 38	Epistola XI	Apol. I, 40, 8
Filiaţia divină	Ps. 109 Is. 45, 1 Ps. 23	Fap. 2, 34 Evr. 1, 13		Apol. I, 45, 25 Apol. I, 51

[178] J. DANIELOU, *La catechesi* …, p. 71.

Aceste *testimonia* aveau darul, pe de-o parte, să fie o demonstraţie a împlinirilor promisiunilor făcute de Dumnezeu oamenilor (şi mai ales evreilor), pe de altă parte, se constituiau într-un argument *ad hominem*, prin care iudeii puteau înţelege mai uşor că astfel ei nu trădează Legea şi profeţii, ci o împlinesc.

b.) Simbolul de credinţă. Apariţia Simboalelor de credinţă în această perioadă, preocupate şi de chestiuni doctrinare mai complicate ca Întruparea prin Fecioara Maria ca operă a Sfântului Duh, învierea ca fapt istoric, iertarea păcatelor etc. dovedesc nu doar frământările Bisericii din aceea perioadă, ci şi conştiinţa crescândă a bisericii faţă de polemica cu lumea contestatară.

Acesta este motivul pentru care, începând de prin sec. III, cateheza se amplifică şi se organizează în jurul mărturisirilor de credinţă. Această „metodă" s-a impus mai ales ca urmare a înmulţirii numărului de schismatici şi eretici. Excelente pagini catehetice de tip dogmatic avem de la Sf. Chiril al Ierusalimului şi Sf. Grigore de *Nissa (Marele cuvânt catehetic*), cele opt cateheze baptezimale ale Sfântului Ioan Gură de Aur, omiliile catehetice ale lui Teodor de Mopsuestia sau De Misteriis, a sfântului Ambrozie. În aceste cateheze marii ierarhi au încercat să concentreze, pornind de la simbolul de credinţă, esenţa teologiei dogmatice. Celor care se pregăteau pentru primirea botezului li se împărtăşeau învăţături despre Dumnezeu Tatăl[179] (unic, creator, proniator), despre Dumnezeu Fiul[180] (divinitatea şi umanitatea Sa; moartea, învierea şi înălţarea; parusia) şi Sfântul Duh[181] (atributele şi lucrările Sale).

2.5. 4. Cateheza sacramentală, mistagogică

„*V-am dat în fiecare zi învăţături morale pentru că (...) odată reînnoiţi prin botez să trăiţi un mod de viaţă în acord cu*

[179] Sf. CHIRIL al IERUSALIMULUI, *Cateheza 6-9.*
[180] *Idem,* Cateheza 10-15.
[181] *Idem,* Cateheza 16-17.

cei ce s-au purificat. Acum circumstanţele ne îndeamnă să vorbim despre taine şi să vă dau aceeaşi explicaţie în ce priveşte sacramentele".[182] Acest text caracterizează, cum nu se poate mai bine, atitudinea Bisericii faţă de aceste mistere: până la botez, o puternică tendinţă de a fi ascunse celor care încă nu făceau parte din comunitate (disciplina arcanică), după botez şi mai ales după experierea practică a acestora, este necesar să fie tâlcuite, pentru a putea fi înţelese şi trăite. Pe de altă parte, tot din acest text înţelegem că exista deja în sec. IV o distincţie calară între cateheza de tip moral şi cea de tip sacramental.

Botezul, Mirungerea şi Sf. Euharistie erau tainele prin care noii botezaţi intrau pentru prima dată în contact cu adevăratul trup al Bisericii. Ele trebuiau întâi de toate explicate pentru a fi înţelese. Pe de o parte pentru că erau piatra de căpătâi a noii învăţături, pe de altă parte pentru că lucrările vizibile ale Sfintelor Taine erau încă vii în mintea neofiţilor: „Pentru că se înţelege mult mai uşor ceea ce se vede decât ceea ce se ascultă".[183] De aceea de cele mai multe ori, şi mai ales din veacul II-IV, aceste cateheze se desfăşurau după primirea Botezului. Astfel de cateheze, magistrale explicaţii mistice şi simbolice ale Tainelor de iniţiere, ne-au lăsat Sfântul Chiril al Ierusalimului (*Catehezele* mistagogice:19-23), Sfântul Ioan Hrisostom (Omilii catehetice), Tertulian (*Despre Botez*), Sfântul Ambrozie de Mediolanum (*De sacramentis*) etc.

Importanţa *botezului* era atât de mare în Biserica primară încât întâmplările biblice în care apa a jucat un rol important erau considerate prefigurări ale botezului. Potopul, apa de la Mara, Scăldătoarea Vitezda (paraliticul), toate îşi găsesc loc în cateheza Bisericii.[184] Dar Părinţii se opresc nu doar

---

[182] Sf. AMBROZIE, *De Mysteriis*,1.

[183] Sf. CHIRIL, *Cateheze*, 19,1.

[184] Iată doar un exemplu: „Apoi te-ai apropiat, ai văzut baptisteriul, ai văzut şi preotul alături de acesta. Sunt sigur că şi vouă va venit în minte acelaşi gând pe care l-a avut Neeman Sirianul. În fapt el a fost curăţit, dar mai întâi avea îndoieli. (…) tu ai intrat, ai văzut apa, ai văzut preotul. (…) Mă tem că

asupra interpretărilor tipologice ci, uneori, sunt explicate toate gesturile rituale care, alături de apă, au o funcţie importantă în regenerarea noii făpturi. Astfel, intrarea în apa botezului este văzută ca o intrare în Rai,[185] dezbrăcarea de haine – este văzută ca o dezbrăcare de păcat, [186] ungerea cu untdelemn – combativitatea creştinilor,[187] afundarea în apă este moartea şi învierea cu Hristos,[188] haina albă şi nouă simbolizează omul nou,[189] Mirungerea este o retrăire tipologică a ceea ce Hristos a trăit la Iordan, când Duhul Sfânt s-a pogorât peste El, semnul Mirungerii este semnul desăvârşirii vieţii în Hristos[190] sau al sacralizării simţurilor, [191] Euharistia este semnul banchetului etern, memorialul patimilor lui Hristos etc.

De asemenea, este explicat în detaliu actul ungerii cu *Sf. Mir* – simbol al primirii Sfântului Duh.[192] Actul acesta ne dă posibilitatea să ne asemănăm lui Hristos: „Voi aţi devenit Hristos întrucât aţi primit pecetea Duhului Sfânt".[193] Acela în chip de porumbel, noi în chipul uleiului sfinţit primim cele şapte daruri ale Sfântului Duh.

---

unul dintre voi poate chiar a exclamat: E totul !" Sfântul AMBROZIE, *De sacramentis*, 1,3, 10.

[185] SF. CHIRIL, *Procateheza*, 15.

[186] *Idem, Cateheza 20,2*; TEODOR DE MOPSUESTIA; *Omilii catehetice*, 14, 8.

[187] *Ibidem*.

[188] SF. CHIRIL, *Cateheza 20,4*; TERTULIAN, *De Baptismo*, 20; Teodor DE MOPSUESTIA; *Omilii catehetice*, 14, 9. SF. AMBROZIE, *De sacramentis*, 2, 7, 20.

[189] SF. AMBROZIE, *De Mysteriis*,34; SF. CHIRIL, *Cateheza 15*, 26; Teodor DE MOPSUESTIA,*Omilii catehetice*, 14, 26.

[190] SF. AMBROZIE, *De Mysteriis,42*.

[191] Aşa trebuie înţeleasă practica ierusalimiteană, păstrată azi în Biserica ortodoxă, de ungere a simţurilor (ochi, nas, urechi, gură, mâini); Sf. CHIRIL, *Cateheza* 21,4.

[192] SF. AMBROZIE, *De sacramentis*, 1,2,4.

[193] Sf. CHIRIL, *Cateheza* 21,1.

Euharistia, inima cultului creştin, este, ca şi botezul, tratată pe larg în scrierile catehetice ale Părinţilor. Ea este văzută ca noua hrană, o liturghie cerească.[194]

*

Atât pentru greci cât şi pentru romani cunoştinţele religioase n-au fost o preocupare permanentă şi continuă ca în ebraism. Valorile morale ale educaţiei izvorau din convingerea că omul este o fiinţă liberă, capabilă să recunoască valoarea celuilalt şi să-şi dorească propriul progres intelectual, iar nu dintr-o preocupare pentru viaţa eternă. Revelaţie în sensul biblic nu exista. Chiar dacă sunt la originea lumii, zeii nu urmăreau şi nu ajutau îndeaproape omul pentru a progresa moral.[195] Fiecare încerca păstrarea limesurilor, de aceea raportul cu zeii avea mai mult un caracter mercantil: do ut des. *Agora* sau *Forum-ul*, locurile în care erau vehiculate ideile, opiniile cele mai diverse, deveniseră într-un fel locul unde se certifica valoarea intelectuală şi culturală, Templul era locul unde te împăcai sau îi îmbunai pe zei; fiecare însă rămânea în teritoriul său. Comunitatea era cea care selecta valorile, iar nu zeii.

Majoritatea scriitorilor şi filozofilor antichităţii vedeau în educaţie doar „modul de a trăi bine şi fericit aici pe pământ, sau de a putea conduce masele" iar reprezentanţii curentelor moral-ascetice, a căror perspectivă viza omul moral, au fost repede daţi uitării.

În raport cu modelele pedagogice greco-romane, educaţia iudaică era axată nu pe formarea omului enciclopedic, ci pe formarea omului după chipul Creatorului său. Orice aspect al vieţii sociale este pătruns de voinţa şi dorinţa lui Iahve care modelează raporturi religioase, sociale şi familiale. De aceea

---

[194] Teodor DE MOPSUESTIA, *Omilii catehetice*, 15, 6.

[195] Epicur era de părere că nici nu există a Forţă care să guverneze întreaga creaţie; totul este rodul hazardului. Aristotel în schimb considera că anumite lucruri ţin de Providenţă în scimb ce altele sunt lăsate la voia întâmplării. M. MAIMONIDE, *Călăuza…,* p. 112.

educaţia nu este văzută ca o acumulare de cunoştinţe culturale şi virtuozităţi tehnice, ci ca necesitate a cunoaşterii poruncilor divine, singurele capabile să realizeze cadrul în care omul îşi găseşte mântuirea.

Învăţământul creştin vizează omul nou; societatea trebuie schimbată din temelii. Din acest motiv principiile care stau la baza educaţiei sunt şi ele noi: libertatea grecească este dublată de dragoste, graniţele etnice şi culturale sunt depăşite de viziunea unui popor universal *(„Nu mai este iudeu, nici elin; nu mai este rob, nici liber; nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască; pentru că voi toţi una sânteţi în Hristos Iisus." Gal. 3, 28);* individul, pus în slujba cetăţii, este înlocuit de persoana liberă şi creatoare care are valoarea ei nemăsurată atât în faţa lumii, cât mai ales în faţa lui Dumnezeu (Lc. 15, 7) iar progresul tehnic şi cultural nu este ţintă, ci mai ales mijloc prin care omul poate să-şi uşureze înaintarea spre Hristos.

Educaţia creştină este obligaţie testamentară pentru ucenici: *„Mergeţi şi învăţaţi toate neamurile,.. învăţându-le să păzească toate câte v'am poruncitvouă"* (Mt. 28,19). Ştiind că „cel ce va crede şi se va boteza se va mântui iar cel ce nu va crede se va osândi" (Mc. 16,16), înţelegem că botezul şi învăţarea „celor poruncite de Domnul" sunt condiţii *sine qua non* pentru mântuire. Dincolo însă de învăţarea principiilor creştine rămâne şi porunca „păzirii" celor învăţate, adică aplicarea lor practică.

Din acest motiv „cunoaşterea" conform concepţiei catehetice nu priveşte în mod necesar un corp doctrinar, aşa cum pare azi, ci conştientizarea unui cuvânt interogativ: Doresc eu să mă mântuiesc? Dacă da, care sunt elementele esenţiale pentru a dobândi mântuirea? Creştinismul nu este filozofie, ci este un mod de viaţă care implică omul într-un mod extrem de dinamic. Pentru creştin „a şti" înseamnă „a face". Hristos este pedagogul desăvârşit deoarece întru El este o deplină armonie între vorbă şi faptă, nu cum se întâmpla în rândul cărturarilor şi fariseilor „care zic, dar nu fac." (Mt. 23,3).

IV. ICOANA

1. Între vechi şi nou. De la idol la icoană

Dacă prezenţa icoanelor şi imaginilor religioase în Biserică ni se pare astăzi naturală şi normală, legitimarea lor a fost un proces lung şi dureros iar argumentarea ei a determinat complicate şi rafinate combinaţii între cultură, filozofie şi teologie. Nici chiar azi, după atâţia ani de la faimoasa dispută bizantină, nu toată lumea a căzut de acord cu privire la teologia icoanei. Ba chiar şi unii dintre creştinii ortodocşi pot avea percepţii greşite despre conţinutul şi sensul icoanei. „*Pe de o parte, oamenii neinstruiţi sunt convinşi (asemenea multor bizantini din vremea iconoclasmului) că icoana este un fel de lăcaş «obiectiv» al divinităţii: cine nu a asistat la persistenţa unor atitudini cvasi-magice faţă de icoane, la prelungirea unor efuziuni care alimentează deopotrivă concluziile superficiale şi prozelitismul sectar? Pe de altă parte, cei docţi au certitudinea că icoana rămâne cazul ideal în jurul căruia se poate articula o estetică transcedentală: în preajma ei, se crede, poţi jongla impenitent, dacă nu cu sofismele, cel puţin cu formulările memorabile. Şi unii şi alţii se înşeală uitând sau ignorând faptul că esenţa icoanei este una de ordin dogmatic. Iconicitatea unei «reprezentări religioase», nu este rezultatul unui bricolaj conceptual şi nici acela al unui raport empatic, iraţional. Altfel spus, icoana – eveniment eclesial prin excelenţă – este darul Bisericii către ochiul uman. Întruchiparea figurativă atinge*

altitudinea iconică numai în măsura în care Biserica îi recunoaşte adecvarea doctrinară. Oficiul sfinţirii – efectuat de obicei în cursul Liturghiei Euharistice – confirmă şi consfinţeşte calitatea iconică deja existentă în artefactul pios al iconarului. În virtutea relaţiei ei cu arhetipul, icoana este singura creaţie omenească a cărei cinstire nu implică idolatria."[196]

1. 1. Concepţia păgână despre chipul divinităţii

Vom vedea în continuare cum a evoluat concepţia teologică ortodoxă despre reprezentabilitatea lumii spirituale. Pentru aceasta vom urmări concepţia despre vederea şi reprezentabilitatea divinităţii în culturile religioase din spaţiul mediteranean care în mod direct sau indirect au influenţat creştinismul în această privinţă. Între acestea se numără, pe lângă iudaism – din care creştinismul s-a născut, şi elenismul şi religia Egiptului antic.[197]

De asemenea, fără a pătrunde în detalii, dar pentru a întregii imaginea globală despre parcursul icoanei, vom trece în revistă evenimentele istorice din Bizanţ care au marcat drumul acesteia, până la receptarea sa definitivă.

1.1. 1. Egiptul

Pilonii principali ai Panteonului şi gândirii religioase egiptene sunt pe de o parte cei doi zei: *Ra şi Osiris* (de departe cei mai iubiţi zei), pe de altă parte *Faraonul*, întruchipare terestră a lui Ra şi garantul ordinii în imperiu. Relaţia şi tensiunile dintre aceşti trei termeni explică toată sinteza teologică egipteană.

Pentru egipteni, ***faraonul*** era izvorul tuturor bunurilor divine şi elementul de echilibru al ordinii sociale. Fiu şi întrupare divină, faraonul păstra ordinea în imperiu, era preotul

[196] Teodor BACONSKY, Introducere la vol. L. Uspensky, *Teologia icoanei*, p. 5-6.

[197] Michele QUENOT, *Învierea şi icoana*, Ed. Christiana, Bucureşti, 1999, p. 34.

suprem (funcţiile sacerdotale erau deţinute doar „*cu delegaţie*" de preoţii templelor) iar moartea sa nu era decât o translaţie la cerul din care a venit.[198] Necesară menţinerii cosmosului, în ultimă instanţă „*dogma fundamentală a regalităţii se adaptează sau se voalează pe parcursul diverselor epoci istorice, fără a dispărea cu totul, deoarece, pentru egiptean, prosperitatea lui şi a ţării îşi află izvorul direct în existenţa faraonului*".[199] Faraonul era, cu un ultim cuvânt, zeul pe pământ.

Cât priveşte „*ceilalţi zei*", din puţinele informaţii pe care le deţinem, ştim că aceştia erau *creaţi* şi dominaţi de o figură centrală.[200] [201] Retras într-o transcendenţă absolută şi în lipsa oricărei revelaţii, „*cel Unic*" se manifestă prin intermediul unor divinităţi de rang inferior. Raportul de superioritate dintre Cel Unic şi aceştia este definit de o „*complicată* ***teologie despre fiinţă****, conform căreia zeii inferiori sunt Ka-uri ale aceluiaşi dumnezeu suprem: „Eu sunt Unul devenit doi. Eu sunt Doi-ul care devine patru. Eu sunt patr-ul care devine opt… **sunt unicul***

---

[198] M. ELIADE, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, vol. I, p. 91-119.

[199] Julien RIES, *Il raporto unomo-Dio nelle grandi religioni precristiane*, Ed. Jaca Book, [Religioni / 70], Milano, 1983, p. 71.

[200] Figura unui zeu dominant era variabilă în funcţie de ascensiunea politică a uneia sau alteia dintre cetăţile importante (Heliopolis, Hermopolis, Memphis, Teba etc.) M. ELIADE, *Istoria credinţelor*. …, p. 94-95. Într-un imn aflat pe Papirusul Berlinez (3048, VIII,2) acest unic zeu este considerat *„Cel ce a făcut toţi zeii, oamenii şi animalele, care a creat ţările râurile şi oceanele"*. El este „*cel ascuns*" a cărui fiinţă *„nimeni nu o poate cunoaşte*" *apud* Siegfried MORENZ, *Gli egizi*, Ed. Jaca Book, [Religioni / 68], Milano, 1983, p. 113; şi J. RIES, *Il raporto uomo-Dio*…, p. 16.

[201] Zeul „ascuns" a fost identificat în cele mai multe sisteme religioase egiptene cu soarele: *„Deşi foarte departe, razele tale sunt pe pământ; deşi eşti pe feţele oamenilor, urmele tale nu se văd." „Cât de diferite sunt lucrările tale! Ele sunt ascunse înaintea oamenilor. O! unic Dumnezeu în afara căruia nu este altul (...) Lumea trăieşte prin tine."* Această tendinţă spre un zeu unic şi necunoscut, apropie foarte mult teologia egipteană de teologia ebraică. M. ELIADE, *Istoria credinţelor*. …, p. 113.

care devine milioane".[202] În această concepţie panteistă despre lume şi univers trebuie să reclădim raportul dintre zei şi om. *„Acolo, între aceste „milioane" trebuie să-l regăsim pe om care devine astfel chipul divinităţii: „Oamenii, turma zeului, au fost dăruiţi cu tot ce le trebuia (...) căci ei sunt imaginile lui, ieşiţi din carnea lui"*.[203]

Fiindcă fiinţa supremă pătrunde energetic întreaga creaţie,[204] zeii sunt reflexe şi „întrupări" ale „Celui Unic", şi care, la rândul lor, se pot „întrupa" în chipul / statuia pe care oamenii i-au făurit-o. Această *în-corporare*, repetată ritual în fiecare dimineaţă în timpul „*spălării şi deschiderii gurii*" zeului este posibilă datorită unei complicate teologii despre fiinţă, pe care istoricii n-au reuşit să o lămurească deplin. În mare ea se prezintă astfel: Zeul, ca de altfel orice alt muritor, este alcătuit din trei entităţi Ka, Ba şi Ach. (**Ka** – un fel de trup de sorginte divină, proprie zeilor şi oamenilor; **Ba** – o concepţie evoluată despre Ka – pare să fie sufletul care se desprinde de trup în momentul morţii, **Ach** – esenţa omenească - deşi reprezentată grafic printr-o inimă, era înţeleasă mai mult ca fundamentul conştiinţei umane.[205]

În conformitate cu această concepţie orice chip / statuie a unui zeu era un *Ka* animat prin sălăşluirea într-însul a *Ba*-ului acelui zeu, care coboară din cer (sub formă de pasăre – cocor) şi

---

[202] *apud* S. MORENZ, *op.cit.*, p. 184. Uneori această „teologie" se apropie atât de mult de iudaism şi de creştinism, încât identificăm *o unitate în trinitate* (Amun, Ra, Ptah). Şi chiar dacă este vorba doar de un triteism evoluat nu putem să nu constatăm o oarecare asemănare. (*Ibidem*, p. 185.)

[203] *Învăţăturile pentru Meri-ka-re, apud* Mircea ELIADE, *Istoria credinţelor...*, p. 95.

[204] Într-un text citat de M. Eliade, Osiris afirmă: *„Zeii trăiesc în mine pentru că eu trăiesc şi cresc în grâul care îi susţine. Eu acopăr pământul ..."* (M. ELIADE, *Istoria credinţelor ...,* p. 104.)

[205] Alături de aceste trei elemente, Rau care reprezintă numele omului avea o deosebită importanţă întrucât, în concepţia egiptenilor, numele era considerat ca un fel de realitate obiectivă. (Emilian VASILESCU, *Istoria religiilor*, Ed. IBM, Bucureşti, 1982, p. 110.)

se uneşte cu imaginea care i-a fost dedicată, în momentul inaugurării: „*El se uneşte cu propria-i statuie, sculptată în sanctuar, pe zid ... şi astfel zeii intrară în corpul lor [făcut] din orice specie de lemn, din orice fel de materie, din orice fel de argilă, de orice fel de alte lucruri care se află [pe pământ]*”.[206] Cum Ba era considerat indivizibil şi atotprezent, putea să se sălăşluiască simultan în mai multe statui.

In-corporarea zeilor „*în orice fel de materie*” dă posibilităţi nenumărate de interpretări artistice. Zeii nu doar că au felurite nume în funcţie de atributele care-i caracterizau (Cel ascuns, mesagerul, dreptatea, ordinea, înspăimântătorul), ci şi felurite forme vizibile: animale, păsări, oameni, ba chiar şi combinaţii între acestea.

Sacre prin excelenţă, aceste statui erau reprezentate în poziţii stastice, cu un aspect hieratic şi atemporală. Această viziune estetică încerca să depăşească efemerul lumii. Pe de altă parte obligaţia de a ţine chipul zeului departe de ochii profani, determină şi denumirea care i se atribuie: **dšr** (= mai inaccesibilă, mai secretă)[207] – sinonimul cuvântului *sfânt*.

Deşi cultul adus statuii zeului era zilnic, totuşi, poporul nu avea acces la aceste acte rituale. *Zeul nu se arăta oricui*. Nici chiar preoţii care lucrau cele sfinte cu delegaţie, după cum am pomenit, nu se bucurau deplin de vederea chipului său (statuia de cult). De cele mai multe ori aceştia intrau în sanctuar cu spatele înainte, cu privirea plecată sau acoperită. Ca o concesie şi semn al bunăvoinţei, chipul său era arătat public la marile sărbători. Atunci statuia sa era purtată în procesiuni solemne.[208]

Această atmosferă de mister, care izvora din atitudinea faţă de chipul zeilor, se va modifica începând din timpul lui

---

[206] S. MORENZ, *op. cit*., p. 112.

[207] Ţinută în obscuritatea celei mai sacre încăperi, statuia era spălată, unsă, îmbrăcată şi tămâiată zilnic doar de către preot. (*Ibidem*,p. 112).

[208] Morenz însă este de părere că această revelare nu era una în adevăratul sens al cuvântului, deoarece statuia era închisă într-un tabernacol. (*Ibidem*, p. 109; p. 123.)

Akenaton (1375-1350 a. H.), cel care a avut o tentativă de revoluţionare a cultului egiptean. Deşi reforma a eşuat M. Eliade este de părere că această tentativă nu a rămas fără urmări. Combinată cu expansiunea culturală din timpul lui Tutmosis III (sec. XV î.H.), reforma religioasă a lui Akenaton va revoluţiona mai ales arta sacră şi funerară. Denumită în literatura de specialitate „*naturalismul de la Amarna*" şi exemplificată mai ales prin tablourile funerare de la Fayoumi, arta aceasta se afirmă că a contribuit major la aspectul şi stilul icoanei bizantine.

1.1. 2. Grecia

Deşi grecii au lăsat posterităţii un număr impresionant de imagini religioase, locuri de cult şi nenumărate scrieri, este uimitor cât de puţine lucruri ştim despre natura zeilor. Neîncadrată într-un sistem unitar, percepută ambiguu şi diferenţiat în diverse clase sociale, fără o castă sacerdotală bine organizată, religia grecilor „*este o religie fără dogme şi fără o teologie sistematizată, unde divinitatea nu descoperă nici o lege absolută*".[209]

Zeii sunt pentru că sunt. Doar guvernatori ai lumii, ei nu sunt absoluţi; ei nu sunt stăpânii atotputernici ai vieţii pentru că nu o pot dărui, în schimb o pot distruge. Diavol nu există, însă fiecare zeu poate avea o latură rea.[210]

Caracterizată de un profund individualism (datorat în special sistemului politic şi disputelor militare dintre polis-uri) viaţa personală, politică, socială şi culturală a grecilor este totuşi impregnată de actul religios. Zeii sunt pretutindeni în univers şi, deşi şi-au împărţit sferele, Olimpul şi Pământul, le stăpânesc împreună.[211] Întrucât ei sunt peste tot nici nu este nevoie de o revelaţie specială.

---

[209] J. RIES, *Il raporto…*, p. 71.

[210] Walter BURKERT, *I Greci*, vol. II, Ed. Jaca Book, [Storia delle religioni], Milano, 1988, p. 272 .

[211] M. ELIADE, *Istoria credinţelor* …, p. 34

Poate tocmai acesta este motivul pentru care într-o primă fază grecii nu aveau o reprezentare materială a zeilor. Spre exemplu Poseidon şi chiar Zeus n-au avut temple sau statui până în epoca clasică. Imaginea cultuală în societatea grecească arhaică este aşa-numita „*imagine vidă*" care poate fi orice obiect: o măsuţă pentru Hera, un butuc amorf pentru Artemis etc. Ulterior apar imagini sculptate rudimentar, din lemn, numite ξόανον (=lucrare în lemn sau piatră, statuie a unui zeu[212]) şi care de cele mai multe ori sunt considerate ca „*nefăcute de mână omenească*".[213] Fără temple şi statui într-o primă fază, deci fără o formă văzută, zeii capătă o oarecare corporalitate şi mai ales o ierarhizare prin sec. VIII a.H., începând cu Homer şi Hesiod. Aceştia creează imaginea unor zei antropomorfi, veşnici, nemuritori care îşi va pune definitiv amprenta asupra concepţiei populare despre zei. Trăind doar în floarea vârstei, plini de păcatele pământenilor, de micimile lor sufleteşti, ei ridică păcatul, intriga şi crima la rangul de normalitate. Pentru că acestea nu influenţează viitorul, omului i se permit tot felul de şiretlicuri. Important este să ştii cum să câştigi bunăvoinţa celui mai puternic sau a celui pe al cărui teritoriu ai păşit.

Datorită interschimburilor comerciale şi culturale facilitate de cuceririle lui Al. Macedon, grecii îşi vor îmbogăţi Panteonul.[214] Câştigul cel mai mare în infuzia aceasta de noi zeităţi este o nouă orientare în teologia elenistă: nu spre formă şi exterioritate, ci spre profunzimile existenţei, o preocupare crescândă pentru fiinţa şi natura zeilor, pentru raportul omului

---

[212] EURIPIDE, *Troianii*, 1074; XENOFAN, *Anabasis*, 5, 3, 12; PAUSANIAS, 1, 18, 5; *apud* DICŢIONAR GR.- FR. (BAILLY).

[213] W. BURKERT, *op.cit.*, vol. I, p. 131.

[214] Herodot şi Platon consideră că grecii au împrumutat zei mai ales de la egipteni: *apud* G. ZOGRAPHU, *L'argumentation d'Herodote concernant les emprunts faits par les Grecs a la religion egyptiene*, în „Kernos" 8/1995, p. 187-205. Francisco DIEZ DE VELASCO, Miguel MOLINERO POLO, *Influences Egyptienes dans l'imaginaire grec*, în „Kernos" 7/1994, p. 75-93; Aikaterini LETKA, *Pourquoi des dieux Egyptienes chez Platon*, în „Kernos" 7/1994, p. 159-168.

cu cosmosul. Filozofii se vor apleca de acum asupra divinului pe care vor încerca să-l definească. Filozofii vor *teologhisi*[215] în căutarea unei existenţe superioare şi chiar generatoare a zeilor, una şi indivizibilă şi, mai ales, suma calităţilor acestora.[216]

Din păcate majoritatea teoriilor şi căutărilor filozofice au fost necunoscute maselor, aceştia rămân fideli unei religii populare homerice. Ca atare, în practică, vor cere ajutorul mai departe unor zei profund umani în comportament, de care nu-i desparte decât raportul de forţe. Puternici, dar nu atotputernici, mai cunoscători, dar nu atotcunoscători,…pentru că totdeauna sistemul de intrigi şi jocuri de culise predispune la răsturnări spectaculoase şi noi ierarhizări.

Primele statui cultuale (nu mai vechi de sec. VIII) au avut, precum cele egiptene, o formă statică: de cele mai multe ori zeii sunt reprezentaţi şezând pe tron. Mai târziu însă, revoluţionând întreaga artă, artiştii greci vor introduce *mişcarea, compoziţia* şi mai ales *efectul optic*. Se consideră însă că nu aceste statui pline de naturalism erau adevărata imagine cultuală, ci vechile, *xoanon*. Acestea sunt păstrate pe mai departe în cel mai sacru loc al templului şi tot către ele sunt îndreptate rugăciunile şi ofrandele. Doar templele noi, care nu dispun de un *xoanon*, păstrează în naos, pe un piedestal, clasica statuie grecească, consacrată în cadrul unui ritual magic care nu s-a păstrat.[217]

În orice caz statuile şi forma antropomorfă a zeilor a fost ridiculizată de unii dintre filozofi,[218] care negau posibilitatea

---

[215] Termenul „TEOLOGIE" apare pentru prima dată la Platon (*Rep*. 379, a) *apud* BURKERT, *op.cit*., p. 440.

[216] Considerată neutră, această forţă divină αρχη a fost presupusă şi căutată de Anaximandru, Anaximene, Xenofon, Aristotel, ş.a., *apud* BURKERT, *op.cit*., p. 442.

[217] W. BURKERT, *op.cit*., vol. I, p. 136. După J. Ries, aceasta ar veni în contradicţie cu spiritul grecilor care consideră că ceva devine sacru prin simpla dedicare sau chiar numai prin gând. *Il raporto unomo-Dio* …, p. 132.

[218] Xenofon, observând că la etiopienii zeii sunt negri iar la tracii au ochii albaştri, afirmă sarcastic: „*Dacă boii şi caii ar avea mâini şi ar putea picta,*

vreunei relaţii între zeu şi statuia acestuia. De aceea Platon propunea chiar o reîntoarcere la forma originară a unui cult spiritualizat, fără temple şi statui.[219]

Astăzi ne apare foarte clar faptul că în Grecia antică masele populare nu făceau deosebiri majore între zeu şi statuia acestuia. De aceea Origen constată o discordanţă între afirmaţiile filozofilor şi practicile populare.[220]

1. 2. Chipul divinităţii în mistica ebraică

În mod normal teologia ebraică îl concepe pe Dumnezeu ca inaccesibil şi de o transcendenţă absolută. Ceea ce putem şti despre El se datorează deducţiilor care pornesc de la faptele Lui, de la modul cum El însuşi s-a dezvăluit oamenilor. El este unic şi suveran, substratul oricărei existenţe, este nemărginit şi veşnic.[221] De aceea în literatura ebraică întâlnim doi termeni cu referire la Dumnezeu: *kadoş* (sfânt), denotă transcendenţa metafizică, şi *kavod* (slavă), trimite la experienţa „senzorială" (!) a lui Dumnezeu în lume.[222] În ciuda acestor afirmaţii, în

de bună seamă şi-ar picta zeul sub formă de cal sau bou". Ei nu sunt asemănători omului nici prin formă nici prin inteligenţă: „*nu au ochi, mâini sau picioare, ci, sunt numai ochi, numai urechi, numai duh*", *apud* Enciclopedia MARZORATI, *Antropomorfismo*, vol. 1, Ed. Jaca Book, Milano 1996, p. 98.

[219] PLATON, *Republica* 377 a.

[220] *„Pentru acest motiv noi criticăm pe Cels şi pe toţi cei care, pe de o parte, mărturisesc că statuile nu sunt zei* (s.n.)*, pe de altă parte însă, în înţelepciunea lor înfumuraţii dau lumii să înţeleagă că totuşi se cuvine ca ele să fie cinstite. Mulţimile celor ce le urmează pilda greşesc nu pentru că ar crede că cinstea aceasta li s-ar aduce doar dintr-o tradiţie neluminată, ci tocmai pentru că sufletele se coboară atât de jos încât să le creadă că ar fi dumnezeieşti, şi nu care cumva să audă pe cineva spunând că n-au putere zeii pe care îi cinstesc."* ORIGEN, *Contra lui Cels*,VII, 67.

[221] DICŢIONAR ENCICLOPEDIC DE IUDAISM, *Dumnezeu*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001.

[222] *„Fenomen vizibil, asemănător focului (Ex.24, 17), asociat des cu un nor şi, ca şi acesta, constituie o manifestare a prezenţei lui Dumnezeu, cel puternic şi înfricoşător. Slava aceasta (kavod) apare pe Muntele Sinai (Ex. 24, 16) sau în viziunea lui Iezechiel (1, 4-28)."* Deşi cărţile apocrife ca

literatura şi mistica ebraică există o permanentă căutare a „formei lui Dumnezeu" prin care El se manifestă în lume.

Încercând să expunem o părere despre concepţia ebraică privind chipul divinităţii, în aceeaşi perioadă cu apariţia creştinismului, am ales drept ghid lucrarea despre *Chipul mistic al divinităţii* a lui Gershom Scholem.[223]

După părerea sa, răsturnarea politeismului şi instaurarea monoteismului autoritar ebraic se datorează, în principiu, noii revelaţii divine însumată cu precădere în Decalog, unde accentul cade pe venerarea nonfigurativă a lui Dumnezeu. Acestei noi revelaţii îi corespunde un cult care evită imaginile, dar care încearcă să evoce sacrul prin alte forme. Din această cauză mistica ebraică precreştină s-a străduit să dea un răspuns la întrebarea: ***Este oare Dumnezeu însuşi fără chip ?***, El, care nu trebuie venerat sub chipul „*nici unui lucru din câte sunt în cer, sus, şi din câte sunt pe pământ, jos*."

Apocalipsa lui Enoh (I, 1,2), Cartea Tainelor lui Enoh (IV, 6; XXII, 1), Testamentul Lui Levi (V,1), Cartea jubileelor (XLIV,5), Viaţa lui Adam şi a Evei (XXV, 1), par să afirme o vedere directă a lui Dumnezeu, această problemă nu este nici pe departe atât de clar afirmată cum crede unii. Posibilitatea vederii directe a lui Dumnezeu de către cei înţelepţi şi cucernici pare să fie posibilă în viziunea esenienilor. Filon este foarte clar în această privinţă: *„…acesta (cel cucernic, n.n.), va conchide că toate acestea (întreaga creaţie, n.n.) nu au fost făcute fără o măiestrie perfectă şi că ziditorul acestui univers a fost şi este Dumnezeu. Ei bine cei care raţionează în felul acesta văd pe Dumnezeu prin umbra Sa, ei înţelegând pe creator după creaţiile Sale. Dar există o inteligenţă mai perfectă şi mai purificată, iniţiată în marile taine, care cunoaşte Cauza nu după efectele sale, cum este cunoscut obiectul imobil după umbra sa (această inteligenţă depăşeşte devenirea) ea primeşte o apariţie clară a Fiinţei celei necreate."* Pt. detalii vezi la Constantin DANIEL, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament şi teofaniile esenienilor*, în Rev. «ST» 3-4/ 1978 (XXV), p. 190.

[223] Avizată autoritate în problemele misticii ebraice, Gershom SCHOLEM (1897-1982) de formaţie matematician şi filozof, pune bazele cercetării despre mistica iudaică în 1923. Preşedinte al Academiei Israelului între 1968-1982 G. SCHOLEM a scris 40 de volume şi peste 700 de studii şi articole despre gnosticismul şi mistica iudaică.

După citirea textului biblic al Vechiului Testament, care abundă de termeni antropomorfi atunci când vorbeşte despre Dumnezeu, se impune o primă observaţie. Este adevărat că, atunci când încearcă să exprime noţiuni legate de Dumnezeu Scriptura vorbeşte de mâna, ochiul, urechea, gura lui Dumnezeu, dar acest lucru trebuie să-l înţelegem ca referindu-se nu atât la forma Sa, cât la neputinţa firii omeneşti. „*Orice discurs despre Dumnezeu poate utiliza doar imaginile creaturale, pentru că de altele nu dispune. Antropomorfismul, modul personificat de a vorbi despre Dumnezeu, ţine de miezul viu al religiei, la fel ca şi sentimentul, depăşind cu mult atare discurs, al realităţii fiinţei divine. Nici un intelect uman nu poate scăpa de această tensiune, nu i se poate sustrage*”.[224] Circumscris în materie, omul are nevoie mereu de concepte şi referenţi sensibili din „*realitatea materială*” care îl înconjoară, pentru a se putea exprima, pentru a comunica. Spaţiul şi materia ne condiţionează nu doar existenţa sensibilă, ci şi intelectul.[225] Când Scriptura spune că Dumnezeu vede, aceasta se referă la faptul că El vede cele ce sunt văzute de om, aude cele ce aude omul, iar nu că Dumnezeu ar avea organele omeneşti.[226]

---

[224] G. SCHOLEM, *Despre chipul mistic al divinităţii*, Ed. Hasefer, [Iudaica], Bucureşti, 2001, p. 7.

[225] Se spune, din această pricină, că doar extazul poate fi denumit contemplare în stare pură.

[226] Iată explicaţia lui Moise Maimonide în această chestiune: *„Când spunem că Dumnezeu vede, înţelesul este că El percepe lucrurile vizibile, iar când spunem că aude, acest lucru vrea să spună că El percepe obiectele ce pot fi auzite; ca atare, în acelaşi fel i s-ar putea atribui gustul şi pipăitul (...) cercetând dar lucrurile de aproape, vei şti că toate simţurile se află în aceeaşi condiţie şi că deopotrivă aşa cum a fost depărtată de Dumnezeu perceperea pipăitului şi a gustului, pentru acelaşi motiv trebuie înlăturată şi cea a vederii, auzului şi mirosului; căci toate acestea sunt percepţii trupeşti, condiţii schimbătoare, cu condiţia că unele par drept o imperfecţiune, în timp ce celelalte trec drept o perfecţiune. Şi tot asfel, imaginaţia trece drept o imperfecţiune, în vreme ce în gândire şi în în înţelegere imperfecţiunea nu este vădită pentru oricine; de aceea nici nu s-a utilizat metaforic pentru Dumnezeu cuvântul ra'ayon, care desemnează imaginaţia, în timp ce s-au*

Chipul posibil al divinităţii în ebraismul anteprofetic este ceea ce omul poate cunoaşte despre El: 1) „*glasul cuvintelor Lui*" (Deut. 4,12) şi numele Său - „*Eu sunt cel ce sunt*" IHWH (Exod 3, 14). Peste abisul transcendenţei nu poate trece decât ***glasul*** şi ***numele Său***.[227] Cu toate acestea, în interdicţia argumentată, „*nu poate vedea omul faţa Mea şi să trăiască*" (Exod 33,20), G. Scholem vede nu inexistenţa chipului divin, ci mai degrabă existenţa acestuia, căci altfel, spune el, cum am putea înţelege textul din Numeri 12,8: „*Cu el* (Moise) *grăiesc gură către gură, la arătare şi aievea, iar nu în ghicituri, şi el vede faţa Domnului*".[228]

Ideea unui chip plastic al lui Dumnezeu pare evidentă mai ales în referatul creării omului (Fac. 1, 26; 9,6). Cuvântul ebraic ***ţelem*** înseamnă chip plastic. Când se spune că „*Dumnezeu l-a făcut pe om după „ţelem"-ul Său*" este vorba de o punere în relaţie a apariţiei trupeşti, plastice, a omului, cu arhetipul reprodus în el. Acest chip (ţelem) defineşte esenţa omului în corporalitatea sa, ca chip al unei realităţi cereşti nu neapărat material-corporale.

Datorită impreciziei acestui pasaj, mistica ebraică interzicea studierea sa înainte de atingerea vârstei maturităţii.[229] Admiţând că termenul poate sugera o oarecare corporalitate, teologia şi mistica ebraică de mai târziu au trecut la o

---

folosit cuvintele ma'haşaba şi tebuna care înseamnă gândirea şi înţelegerea." (M. MAIMONIDE, *Călăuza rătăciţilor*, Ed. Hasefer [Iudaica], Bucureşti, 2000, p. 30.)

[227] G. SCHOLEM, *op.cit*., p. 8.

[228] *Ibidem*, p. 9.

[229] *„Se spune că este obiceiul evreilor ca nimeni din cei ce au ajuns la o vârstă matură să nu fie autorizat a lua în mână această carte (e vorba de Cântarea Cântărilor). Şi nu numai asta, ci şi faptul că deşi rabinii şi învăţătorii lor îi învaţă pe copii toate scrierile biblice, precum şi tradiţiile lor orale, ei îi opresc până la urmă de la următoarele patru texte: începutul Facerii, în care se descrie crearea lumii, începutul profeţiei lui Iezechiel, unde e vorba de heruvimi; sfârşitul aceleiaşi cărţi care cuprinde descrierea viitorului templu, şi această carte a Cântării Cântărilor"* (ORIGEN, *Prolog la Cântarea Cântărilor,* PL 13, *apud ibidem*, p. 22.)

reinterpretare a termenului *ţelem*. Ideea unei necorporalităţi a lui Dumnezeu nu este posibilă decât în perioada şi sub influenţa elenismului, deşi ea s-a făcut resimţită încă din perioada profetismului. Profeţii resimţeau ca o blasfemie reprezentarea prin imagini (pesel) a lui Dumnezeu,[230] care este mult prea puternic şi magnific pentru a se putea concepe existenţa unei imagini care să-i semene. Trebuie spus că, în ciuda antropomorfismului metaforic expus de profeţi, imaginile verbale din cărţile acestora se referă cu precădere la activitatea lui Dumnezeu, iar nu la apariţia Sa.

Cât priveşte **chipul corporal al divinităţii**, acestă teorie a fost dezvoltată de mistica ebraică plecându-se de la textul din Iezechiel privind viziunea despre carul ceresc – ***merkaba*** – pe care se ridica tronul lui Dumnezeu (Iez.1). Denunţată de atacurile karaiţilor în sec. VIII care doreau o spiritualizare mai mare a lui Dumnezeu, mistica merkabei, va cădea în desuetitudine la începutul Evului Mediu[231] când mistica Cabalei va pune la punct o filozofie apofatică despre chipul divin bazată şi pe teoria sefirot-urilor ca chipuri de manifestare a divinităţii.[232]

Mistica merkabei este orientată spre „*două forme*" de manifestare a slavei (*kavod*) dumnezeieşti. Cea dintâi se leagă în mod nemijlocit de ***interpretarea numerologică*** a textului din Ps. 146, 5: „*Mare este Domnul nostru şi mare este tăria (puterea) Lui*". Pe baza unui calcul mistic s-a ajuns la: „*Mărimea Domnului nostru este de 236*". De la această cifră s-a pornit

---

[230] Herman GUNKEL, *apud* G. SCHOLEM, *op.cit*., p. 10.

[231] În competiţie cu teologia creştină despre chipul lui Dumnezeu, dezvoltată ca urmare a disputelor iconoclaste, mistica ebraică de la începutul Evului Mediu (sec. XI-XII) se va detaşa de teoriile antropomorfizante ale merkabei, care neîndoielnic au favorizat dezvoltarea unui ambient propice teoriilor iconodule. Slava lui Dumnezeu-*kavod*-ul nu poate fi descrisă decât prin negaţie – apofatic. M. Maimonide duce atât de departe frica de a presupune corporalitatea chipului (ţelem) lui Dumnezeu, încât, pentru a evita orice speculaţie îl scrie răsturnat. (G. SCHOLEM, *op.cit*., p. 28.)

[232] *Ibidem*, p. 30.

construirea/identificarea dimensiunilor membrelor lui Dumnezeu. Sunt astfel revelate dimensiunile chipului Domnului, de la tălpi, la barbă şi frunte şi chiar distanţa dintre ochi.[233] Scholem consideră că în aceste aberaţii trebuie să identificăm mai cu seamă dorinţa de a exprima maiestatea divină în cifre şi mărimi ideale, iar nu o realitate materială. Astfel „*toate dimensiunile îşi ratează ţinta, iar antropomorfismul trece nemijlocit şi paradoxal în spiritual*".[234]

Cea de-a doua formă de manifestare a chipului slavei divine este legată de ***teoria numelui pur – 'ur koma***.[235] Aceasta era legată în mod direct de forma revelată a numelui lui Dumnezeu (Ex. 20, 2; Os. 11,1; 12, 10) **IHWH**, de departe cel mai important dintre numele divine. Numele acesta, mai ales în

[233] Într-un fragment, contestat că ar aparţine lui Rabi Ismael, se spune: *„Rabi Ismael a zis: Metatron, marele prinţ al mărturiei mi-a zis: depun această mărturie despre IHWH, Dumnezeu Israelului (...) De la locul de şedere al gloriei Sale în sus sunt 118 miriade, iar de la locul de şedere al gloriei Sale în jos sunt 118 miriade. Înălţimea sa este de 236 de miriade de mii de mile (n.n. 118+118 = 236). De la globul ochiului drept până la cel stâng sunt 30 de miriade. Coroanele de pe capul Său sunt în număr de 60, corespunzător celor 60 de miriade de căpetenii ale lui Israel*", *apud* G. SCHOLEM, *op. cit*., p. 16.

[234] *Ibidem*, p. 16.

[235] Pentru evrei în perioada patriarhală, ca pentru majoritatea popoarelor orientale, legătura dintre nume şi persoană era o cvasi-identificare cu fiinţa acestuia. Pentru evrei pronunţarea numelui divin echivala cu o invocare. Din această cauză evreii se fereau să-I pronunţe numele lui Iahve şi tot din această cauză se fereau să distrugă sau să ardă manuscrisele sau textele care conţineau numele Său. Acestea erau adunate şi îngropate într-un loc special. Tot din această cauză la unele popoare antice persoanelor căzute în dizgraţie, non-grata (ne scris), li se răzuia numele de pe înscrisuri şi de pe monumente – acestea nu mai făceau parte din realitate. De asemenea, în vechime, numele fonetic era condiţionat de un atribut personal, care în epoca modernă s-a pierdut. Pentru comparaţie ne-am putea gândi la onomastica „pieilor roşii" din America. Şi în Sf. Scriptură numele lui Dumnezeu denotă unul sau altul dintre atributele Sale, derivate din acţiunile Sale; M. Maimonide, *Călăuza rătăciţilor*, p. 47; DICŢIONAR ENCICLOPEDIC DE IUDAISM, *Dumnezeu, atributele Sale*, p. 198-202.

perioada patriarhală nu putea fi rostit decât de marele arhiereu şi doar o singură dată pe an, la sărbătoarea Ispăşirii, când acesta intra în Sfânta Sfintelor. În rest, evreii foloseau nume substitutive ca Adon, El, Elohim, Ghevura etc. urmat imediat de apelativul *baruk şemo* (= binecuvântat să-i fie numele!).[236]

Înclinaţia aproape ontologică a misticii ebraice spre simbolismul lingvistic[237] a determinat unele grupări (considerate ulterior chiar eretice) să construiască o gnoză iudaică pornind de la „*tetragrama supremă*" - IHWH. În plină filosofie gnostică, iudaismul n-a putut rămâne pe dinafară. Speculaţiile gnostico-iudaice din sec. II d.H. cu privire la *merkaba* şi *'ur koma*, a lui Valentinus şi Markos privesc marele nume a lui Dumnezeu ca exprimarea văzută (auzită) a Sa. De aceea fiinţa lui indicibilă poate fi rostită şi, ca atare, capătă expresie şi chip.[238] Pentru Markos şi Valentinus alfabetul, în întregul lui, reprezintă chipul mistic al Adevărului, iar combinaţiile între litere – chipul numelui pur.

Din cele expuse, *„Putem să presupunem că divinitatea are un chip mistic în care ea se manifestă sub două aspecte:* ***în vizibil*** *pentru vizionar, ca chip al omului pe tron (Iez. 1,26), reprezentând acea imagine arhetipală supremă, asemenea căreia a fost creat omul;* ***în auzibil****, cel puţin de principiu, ca nume a lui Dumnezeu, care se descompune în elementele alcătuitoare şi anticipează în structura Sa structura întregii fiinţe. Căci, potrivit acestei interpretări, nu ideile, ci numele constituie chipul lui Dumnezeu".*[239]

Astfel, la apariţia creştinismului, şi chiar concomitent cu aceasta, mistica ebraică lăsa să se înţeleagă posibilitatea unui chip corporal al divinităţii. Poate că aceasta ar fi explicaţia

---

[236] DICŢIONAR ENCICLOPEDIC DE IUDAISM, *Dumnezeu, numele Lui*, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001.

[237] SCHOLEM presupune şi o influenţă din partea filozofiei şi numerologiei neo-pitagoreice, *op. cit.*, p. 19.

[238] *Ibidem*, p. 17.

[239] *Ibidem*, p. 19.

apariţiei unor sinagogi cu o iconografie dezvoltată (chiar dacă este exclusă apriori figurarea lui Dumnezeu) şi apariţia unor pietre amulete cu figuri umanoide în care membrele sunt constituite din înşiruirea unor litere.

1. 3. Vederea lui Dumnezeu în creştinism

Posibilitatea vederii lui Dumnezeu în Creştinism este dată de o concepţie diferită asupra lui Dumnezeu faţă de teologia rabinică. Conform teologiei creştine, Dumnezeu este conceput ca o singură fiinţă întreită în persoane. Noutatea aceasta păstrează neştirbită transcendenţa lui Dumnezeu şi lămureşte posibilitatea întrupării Sale şi Proniei Sale asupra lumii create. Cele trei Persoane au propria lucrare: Tatăl este Creatorul, Fiul este Mântuitorul, Duhul Sfânt, Proniatorul.

Interdicţia reprezentării lui Dumnezeu în Vechiul Testament trebuie înţeleasă ca o condiţie temporară, un timp al ajungerii la maturitatea spirituală necesară perceperii revelării adevărate. Strigătul disperat al lui Isaia este grăitor: „*Dacă ai rupe cerurile şi te-ai pogorî pe pământ, munţii s-ar cutremura!*" (Is. 63, 19). Dumnezeu îşi atinsese planul: omul îşi striga neputinţa. Pentru răspunde acestui strigăt Dumnezeu se întrupează, Fiul coboară în timp şi în istorie: *„Amin, amin grăiesc vouă, de* ***acum veţi vedea cerurile deschizându-se*** *şi pe îngerii lui Dumnezeu coborându-se peste Fiul Omului*" (In.1,52).

Acum era „plinirea vremii", era vremea în-vederării, vremea perceperii Adevărului „faţă către faţă": *„După ce Dumnezeu, odinioară, în multe rânduri şi în multe chipuri, a vorbit părinţilor noştri prin prooroci, în zilele acestea mai de pe urmă ne-a grăit nouă prin Fiul…"(*Evr.1,1-2). Acest Fiu S-a întrupat unind în sine cele trei moduri prin care Dumnezeu se revelează lumii: a unit cuvântul cu lucrarea şi arătarea (In.1,14).

Totuşi, acceptarea vederii lui Dumnezeu nu este o chestiune foarte simplă. Găsim deopotrivă în Noul Testament atât afirmaţii despre posibilitatea vederii lui Dumnezeu

(„*Fericiţi cei curaţi cu inima că aceia vor vedea pe Dumnezeu*" Mt.5,8; „*Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl*" *sau „cel ce Mă vede pe Mine vede pe Cel care M-a trimis pe Mine.*" In.12,45), cât şi afirmaţii contrare (*„Pe Dumnezeu nimeni nu l-a văzut vreodată."* 1 In.4,12; In.5, 37; 1 Tim. 6,16).

Preocupaţi de aceste aparente contradicţii Părinţii Bisericii au încercat să lămurească problema posibilităţii „vederii lui Dumnezeu". Aspect deloc neglijabil al teologiei, aşa cum avea să demonstreze Sfântul Grigore Palama, posibilitatea, sau mai bine zis modul şi obiectul vederii lui Dumnezeu a dus la o polemică destul de aprinsă între teologia apuseană catolică şi cea ortodoxă, reprezentată mai ales de teologii-călugări isihaşti.

La modul general întrebarea era pusă cam în aceşti termeni: „Vederea lui Dumnezeu este rezervată exclusiv pentru viaţa veşnică, *in patria*, sau ea poate începe încă de aici, *in via,* prin experienţa extatică." [240] În ce priveşte obiectul vederii, interpretarea a fost diferită în funcţie de acceptarea posibilităţii cunoaşterii sau necunoaşterii naturii divine de către fiinţele create.

În Apus problema a primit variate răspunsuri. Dacă papa Benedict XII, afirma „cei fericiţi pot vedea nemijlocit însăşi fiinţa divină", Toma D'Aquino, pe baza unor texte din Sfântul Dionisie Areopagitul şi Sfântul Ioan Gură de Aur, afirmă că fiinţa lui Dumnezeu deşi poate fi văzută de cei fericiţi, nu poate fi înţeleasă. Între aceste limite, teologii romano-catolici au încercat să lămurească mai mult termeni şi nuanţe, aspectele teologiei vederii lui Dumnezeu fiind mai mult variaţiuni pe o temă dată.[241]

Răsăritul bizantin a rezolvat mult mai hotărât această problemă. Plecând de la distincţia între fiinţa şi lucrările Sale necreate ca modul Său de manifestare în lume, doctrina ortodoxă (palamită) s-a impus în sinoadele de la Constantinopol din 1341, 1351, 1368. Se stabilea că, dacă fiinţa lui Dumnezeu

[240] Vl. LOSSKY, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. IBM, Bucureşti, 1995, p. 7.
[241] *Ibidem,* p. 8-10.

nu poate fi obiectul cunoaşterii sau vederii nici pentru cei fericiţi, nici pentru îngeri, Dumnezeu se descoperă într-un anume fel celor îmbunătăţiţi, prin energiile Sale necreate şi îndumnezeitoare.

Disputa dintre Răsărit şi Apus privind vederea luminii celei necreate (susţinută de palamiţii) a determinat în Răsărit clarificarea definitive a posibilităţii cognoscibilităţi sau incognoscibilităţii lui Dumnezeu. Afirmând antinomic atât cunoaşterea cât şi necunoaşterea lui Dumnezeu, Sfântul Grigore Palama pune în circulaţie învăţătura despre modul de manifestare a dumnezeirii în lume prin *energiile necreate*.

Strâns legată de posibilitatea reprezentării grafice a dumnezeirii, acestă teorie, în modul cel mai natural fusese anunţată de Sfântul Maxim Mărturisitorul şi, mai ales, de Sfântul Ioan Damaschin.[242] Recunoscân posibilitatea vederii lui Dumnezeu, recunoşti posibilitatea descriptibilităţii Sale.

Mai mult, recunoscând comuniunea cu dumnezeirea prin intermediul luminii necreate, se recunoaşte posibilitatea iluminării celor îmbunătăţiţi. Acestui fapt exprimat în plan vizibil prin starea de iluminare, îi corespunde în plan doctrinar şi practic, posibilitatea vederii corporalităţii omeneşti îndumnezeite. Deşi fiinţe create, cei îmbunătăţiţi pot vedea lumina cea necreată căci „*Dacă trupul trebuie să devină părtaş, împreună cu sufletul, al binecuvântărilor inefabile ale veacului ce va să vină, în mod cert el trebuie să participe la ele încă de acum, în măsura posibilului...Căci trupul însuşi experiază lucrurile divine, atunci când forţele pasionale ale sufletului se găsesc, nu date morţii, ci transformate şi sfinţite.*"[243] Din acest motiv, spune din nou Sfântul Grigore Palama, „*cel care participă la energia divină devine, într-un anume mod, lumină în sine; este unit cu lumina şi împreună cu lumina priveşte cu toate facultăţile sale tot ceea ce rămâne ascuns celor ce nu au*

[242] *Ibidem*, p. 134-135.

[243] Palamiţii distingeau trei tipuri de lumină: 1) sensibilă, 2) inteligibilă, 3) divină (*Tomosul aghioritic; apud ibidem*, p. 139).

acest har… căci cei curaţi cu inima îl văd pe Dumnezeu…care sălăşlueşte în ei ca lumină şi se descoperă celor ce Îl iubesc, celor ce sunt pre iubiţi de El." [244] *„Această comuniune cu Dumnezeu, în care cei drepţi vor fi în cele din urmă transfiguraţi de lumină şi vor deveni ei înşişi strălucitori ca soarele, este fericirea veacului ce va să vină – starea de îndumnezeirea făpturilor, când Dumnezeu va fi totul în toate, nu în fiinţa Sa, ci prin energia Sa, adică prin har sau lumina necreată. "*[245]

2. Note istorice despre icoană

2.1. Arta creştină până în sec. IV. O artă simbolică[246]

S-a discutat şi încă se mai discută contradictoriu asupra atitudinii Bisericii primare faţă de arta sa.

Trebuie să menţionăm încă de la început că nu avem o atitudine clară a Mântuitorului sau a Apostolilor faţă de icoană ca imagine cultuală. Nici Hristos, nici evangheliştii n-au tratat chestiunea unui cult al imaginilor.

În schimb, folosind metoda intuitivă, Mântuitorul şi-a făcut cunoscută învăţătura folosindu-se de imagini verbale. Simple, directe, extrem de ilustrative, parabolele şi exemplele Sale, luate din viaţa de zi cu zi, veneau să suplinească lipsa de educaţie a ascultătorilor Săi.[247] Domnul Hristos cunoaşte puterea vederii asupra celorlalte simţuri. De aceea, pentru a-i convinge pe apostoli de realitatea învierii Sale, El se arată acestora timp de patruzeci de zile (Fap. 1, 3) şi chiar afirmă că auzul poate fi

[244] SFÂNTUL GRIGORE PALAMA, *Omilie la Intrarea Maicii Domnului în Biserică*, *apud* LOSSKY, *Vederea…,* p. 140.

[245] Vl. LOSSKY, *Vederea…*, p. 141.

[246] Pentru detalii a se vedea Frederick TRISTAN, *Primele imagini creştine. De la simbol la icoană. Secolele II-VI,* trad. rom. E. Buculei şi A. Boroş, Ed. Meridiane [Artă şi Religie], Bucureşti, 2002.

[247] Pentru rolul parabolelor în predica Mântuitorului vezi excelenta lucrare a lui Joachim JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000.

înşelător în comparaţie cu vederea („De va zice cineva: Iată Mesia este aici sau dincolo, să nu-l credeţi.”, ci doar când vor fi vizibile anumite semne şi, mai ales, „când se va arăta pe cer semnul Fiului Omului.(…) şi-L vor vedea venind pe norii cerului.” (Mt. 24, 23, 30.)

Cât priveşte Apostolii, aceştia s-au pronunţat cu privire la imaginile de cult doar raportat la cele ale idolilor care ajunseseră la un antropomorfism grosolan şi un zoomorfism jignitor. Aşa trebuie să înţelegem atitudinea Sfântului Pavel din Ro. 1, 23 sau a Sfântului Ioan în Apocalipsă 13.

Extrem de radicali în atitudinea lor, primii creştini, aşa cum aflăm din *Didascalia siriacă,* din *Tradiţia apostolică* şi din *Constituţiile egiptene*, refuzau chiar şi numai compania „făcătorilor de idoli”.[248] Pe acest drum al negării altor divinităţi în afara lui Dumnezeu, deschis de Pavel în Atena, („Care se îndârjea văzând cetatea plină de idoli.”: Fap. 17, 16) apologeţii veacului al II-lea au construit o mentalitate intransigentă privind nereprenzentabilitatea lui Dumnezeu.

Pentru sfântul Justin, a face chip lui Dumnezeu este totuna cu blasfemia. Deşi urmăreşte doar salvgardarea transcendenţei absolute a lui Dumnezeu, Justin recurge la un argument necreştin preluat din gândirea gnostică: dihotomia dintre spirit şi materie. Dumnezeu, fiind spirit pur şi necompus, nu se poate oglindi în materie.[249]

Şi pentru Origen respingerea imaginilor de cult se bazează pe aceeaşi premisă gnostică a dihotomiei dintre spirit şi materie. Pentru el, singurul chip adevărat este cel viu, iar singurul chip viu al Dumnezeirii este chipul Fiului şi al omului

---

[248] *Apud* G. DUMEIGE, *op. cit*. p. 19.

[249] *„Dar noi nu cinstim nici cu jertfe multe şi nici cu cununi de flori statuile acelea pe care oamenii cioplindu-le şi aşezându-le în templele-au numit zei, deoarece ştim că acestea sunt neînsufleţite şi moarte…”* (SFÂNTUL JUSTIN MARTIRUL, *Apologia* I, 9)

virtuos, ca chip al Fiului.[250] Ca o concluzie, toate celelalte reprezentări sunt „chipuri moarte".

Uneori, pentru Origen, refuzul statuilor (ca obiect al cultului) este fundamentat pe teoria naturii diferite a lui Dumnezeu diferită faţă de ceilalţi zei, care *„în realitate nu sunt decât nişte oameni"*.[251]

În general se consideră că teologia lui Origen despre chipul divinităţii a influenţat hotărâtor toată gândirea patristică din primele patru secole creştine iar disputa iconoclastă se află puternic înrădăcinată în teologia lui Origen.[252]

Cam aceeaşi poziţie intransigentă o dovedeşte şi Sfântul Irineu care îi acuză pe carpocratieni că se închină unei imagini a lui Hristos despre care se crede că ar fi fost făcută de Pilat şi îi blamează pe acei gnostici care aveau o imagine a maestrului lor Simon.[253] În Africa, Tertulian consideră statuile un pericol real

---

[250] Pentru detalii vezi Ch. SCHONBORN, *Icoana lui Hristos,* (mai cu seamă capitolul: *Origen – o hristologie ostilă icoanelor ?*) Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 44-51. Teoria omului ca chip al lui Dumnezeu se găseşte la mai toţi apologeţii. Iată de exemplu ce spune Minucius Felix (+225): *„Pentru că noi nu avem temple şi altare voi credeţi că noi ascundem ceea ce adorăm? Ce icoană să facem lui Dumnezeu? fiindcă de-ai socoti bine, însuşi omul este icoana lui Dumnezeu."* Faptul nu este deloc surprinzător de vreme ce şi literatura ebraică dezvoltase o teologie asemănătoare. (*Apud* Pr. Prof. Ioan I. RĂMUREANU, *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei veacuri*, în Rev.„ST" 9-10 / 1971 (XXIII), p. 624.)

[251] ORIGEN, *Contra lui Cels,* VII, 60. Deşi Pr. Rămureanu interpretează favorabil icoanelor un text al lui Origen, care vorbeşte de prezenţa unor ornamente murale în biserici, este puţin probabil ca acesta să fi fost de acord cu icoanele. *„Creştinii care vin la biserică, înclină capul spre pereţi, asistă la slujbe şi cinstesc pe slujitorii lui Dumnezeu, să aducă câte ceva pentru împodobirea altarului sau a bisericii – ad ornatum quoque altaris vel ecclesiae aliquid conferatur."* (*apud* Pr. Prof. Ioan I. RĂMUREANU, *Cinstirea sfintelor icoane...*, p. 624.)

[252] Această teorie lansată de G. Florovsky este susţinută de nenumăraţi teologi de mai târziu printre care A. Grillmeier şi S. Gero. (C. SCHONBORN, *op. cit.*, p. 44.)

[253] IRINEU DE LYON, *Adv. haereses* I, 20, 4. *apud* G. DUMEIGE, *op. cit.* p. 18.

de a încălca Legea dată prin Moise.[254] Clement Alexandrinul, făcând o concesie, admite printre creştini anumite simboluri.[255] Cât priveşte reprezentabilitatea lui Dumnezeu, cum just observă Ch. Schonborn, Clement este cel care introduce conceptul *aperigraptos* cu mult înaintea iconoclasmului.[256]

Deşi istoria a consemnat atitudini antiiconice în această perioadă acestea trebuiesc înţelese în contextul lor istoric, cultural şi social. Creştinii au refuzat imaginile de cult doar pentru că nu voiau să fie asociate cu cultul statuilor zeităţilor păgâne şi pentru că nu considerau necesară o poziţie oficială de vreme ce părerile personale erau considerate ca atare, iar nu ca doctrina oficială a Bisericii. De aceea, putem afirma că ***creştinismul primelor două veacuri a avut o atitudine nu antiiconică cum s-ar putea crede, ci antipăgână.*** Creştinii doreau să se delimiteze total şi definitiv nu doar de idoli, ci şi de orice ar fi putut aminti de vechile practici păgâne. Mai ales din *Pedagogul* rezidă o atmosferă care încearcă să transforme societatea din temelii. Un fel de *Republica* lui Platon. Nu doar statuile idolatre sunt preocuparea apologeţilor, ci şi felul creştinilor de a se îmbrăca, de a vorbi, de a cânta; totul trebuia să-i separe pe aceştia de lumea păgână.

Putem doar spune că, tributari culturii şi tradiţiei aniconice ebraice, primii creştini au vâslit în ape tulburi. Cei ajunşi la „*statura bărbatului desăvârşit*" au acceptat imaginile, ceilalţi au abordat faţă de ele o intransigenţă dusă până la moarte, în mod oficial însă, Biserica nu s-a preocupat de ele decât în momentul în care le-a fost contestată şi refuzată existenţa.[257]

---

[254] TERTULIAN, *De idolatria,* 3; 4*; De cultu feminarum* I, 8. *apud* G. DUMEIGE, *op. cit.* p. 18.

[255] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul,* III, 11, 59, 1-2.

[256] Ch. SCHONBORN, *op. cit.*, p. 38.

[257] Majoritatea istoricilor occidentali (Bréhier, Leclerc, Ch. Diehl, Grabar, Klauser, ş.a.) consideră că arta icoanelor a apărut în Biserică, dar fără voia ei. L. Uspensky nu este de aceeaşi părere, arătând – pe lângă faptul că nu se poate face o diferenţă între cler şi popor (care împreună formează Biserica) –

Deşi Tradiţia vorbeşte de primele icoane ca fiind încă din vreme Mântuitorului, cele mai vechi imagini care ni s-au păstrat nu sunt mai vechi de anul 200.[258] Secolul III însă marchează o schimbare de mentalitate. În ciuda sinodului de la Elvira (aprox. 306) – rămas pare-se necunoscut atât iconodulilor cât şi iconoclaştilor, căci nu se regăseşte printre textele citate în timpul disputei iconoclaste – care, prin canonul 36, pare să se opună picturii murale în biserică,[259] se constată o multiplicare masivă a imaginilor religioase. Abundenţa mărturiilor arheologice o confirmă.

Primele icoane creştine n-au avut o personalitate şi un stil care să le impună şi să le deosebească de arta profană. Artiştii creştini foloseau tehnica şi stilul zonei respective.[260] De fapt printre creştini nu se poate vorbi de artişti, în adevăratul sens al cuvântului, ci mai degrabă de artizani păgâni încreştinaţi. Arta lor era practică, redusă la esenţe, în nici un caz frumoasă, estetică. Nu proporţia şi forma conta în imagine, ci ideea pe care aceasta o exprima. Deosebirea tematică faţă de arta păgână era uneori minoră, conţinutul ideatic însă era unul cu totul nou. Caracteristica definitorie a acestei arte este, mai ales în veacurile II-IV, un simbolism şi o alegorizare desăvârşită. *„Arta creştină a fost mai ales la originile sale un sistem de simboluri şi abstracţiuni care formau pentru cei iniţiaţi un limbaj complet. Acesta explică faptul că ea a luat în urmă caracterul de învăţământ, care trebuia s-o legitimeze în ochii Bisericii; de la*

că, fiind amplasate în locuri publice, imaginile religioase trebuie să fost cunoscute ierarhiei. L. USPENSKY, *Teologia Icoanei*, p. 17.

[258] A. Grabar, *Le premier art chretien*, Ed. Puf, *Paris*, 1966, p. 67.

[259] *„Plăcutu-ne-a să hotărâm că picturile nu trebuie să stea în Biserică şi că tot ceea ce este venerat şi adorat nu trebuie zugrăvit pe ziduri”* (*apud* USPENSKY, *op. cit*., p. 18.)

[260] Astfel, la Roma, predomina un stil naturalist şi tehnica picturii pe zugrăveala udă (fresco), în Alexandria şi în tot Orientul predomina un stil hieratic rigid; ca tehnică, aici apărea şi encaustica (pictură pe bază de culori dizolvate în ceară).

început, frumuseţea n-a fost pentru creştini decât mijlocul de a face ideea mai strălucitoare." [261] De la sensul spiritual al simbolului s-a ajuns la sensul spiritual al reprezentării iconografice. În Biserica primară reprezentarea directă a Mântuitorului sau a tainelor Bisericii este extrem de rară. Creştinii s-au mulţumit să-L reprezinte pe Hristos şi lucrarea Sa prin simboluri şi alegorii.

De ce acest simbolism? Pe de o parte, acesta provenea din tradiţia ebraică în care simbolul, parabola şi alegoria erau des întrebuinţate. Mântuitorul însuşi a vorbit ascultătorilor Săi într-un mod învăluit „*pentru ca văzând, nu văd şi auzind, nu înţeleg*" (Mt. 13,13). Pe de altă parte, *regula arcanului*, stabilită de Sfinţii Părinţi, cerea ca tainele creştine fundamentale să fie ascunse catehumenilor până la un moment dat. Sf. Chiril al Ierusalimului explică de ce: „*Tuturor le este îngăduit să audă Evanghelia, dar Slava Bunei vestiri nu aparţine decât casnicilor lui Hristos. Căci ceea ce pentru cei iluminaţi reprezintă splendoarea slavei, pe necredincioşi îi orbeşte. […] Unui păgân nu i se expune învăţătura tainică despre Tatăl, Fiul şi Sfântul Duh şi nici chiar catehumenilor nu le vorbim făţiş despre taine, ci* ***vorbim despre multe în chip învăluit****, ca în parabole, aşa încât credincioşii care ştiu înţeleg, iar cei ce nu ştiu nu suferă nici o pagubă*".[262] Pentru a-şi exprima şi a ascunde, în acelaşi timp, învăţătura cea nouă, creştinii primelor veacuri s-au folosit de simboluri luate atât din mitologia greco-romană cât şi de unele nou create. În fapt, majoritatea acestor simboluri erau la origine păgâne. Ele au fost preluate de creştini şi folosite fie pentru că transmiteau concepte universale (crioforul-bunul păstor: bunătatea; oranta: rugăciunea fierbinte, pacea, liniştea; etc.), fie pentru uşurinţa cu care erau asimilate de păgâni, atraşi astfel în năvodul creştin.

Un alt motiv care a determinat limbajul simbolico-alegoric a fost contextul istoric: creştinii trebuiau să se ferească

[261] I. RĂMUREANU, *Cinstirea sfintelor icoane…,* p. 628.
[262] *Apud* L. USPENSKY, *op.cit*., p. 38.

de lumea păgână şi ostilă. *„Aceste imagini nu sunt decât simboluri în care realitatea consimte în a se nega ca obiect propriu pentru a trimite spiritul către ceea ce semnifică. Credinţa şi speranţa în viaţa viitoare se exprimă printr-o întâmplare salvatoare, printr-un eveniment extraordinar şi neaşteptat care scapă puterii morţii. Acolo unde păgânii nu văd decât un pescar cu undiţa, un delfin, un peşte străpuns de un trident, creştinul care posedă cheia acestui limbaj citeşte despre mântuirea sa şi a celorlalţi care sunt veniţi pentru a vizita locul lor de (veşnică) odihnă."*[263]

Alături de această artă simbolică care s-a păstrat până în zilele noastre, există şi o artă directă pe care o mărturiseşte Tradiţia. Conform acestei Tradiţii primele icoane provin din chiar timpul vieţii Mântuitorului produse prin voinţa Acestuia. Icoana Veronicăi (= icoana adevărată) şi cea a regelui Abgar al Edesei sunt un astfel de exemplu. De asemenea prima icoană a Maicii Domnului a fost făcută de medicul şi evanghelistul Luca iar Eusebiu de Cezarea mărturiseşte de existenţa unei sculpturi realizate de către femeia „*vindecată de scurgerea sângelui*" care îl reprezintă pe Mântuitorul şi femeia bolnavă, îngenuncheată, atingându-se de haina Lui.[264]

Cu timpul această artă se dezvoltă atât de mult încât din simplu ornament, al spaţiilor funerare (catacombe, sarcofage) sau al spaţiilor de cult (baptisterii), devine un important atribut de propovăduire a credinţei. Din chiar primele veacuri, aşa cum o demonstrează arta catacombelor şi complexul de la Dura, sunt puse în circulaţie şi compoziţii ample şi clare: Învierea lui Lazăr, Botezul, Închinarea Magilor, Femeia samarineancă, Cei trei tineri în cuptor, Istoria Suzanei, Daniil în groapa cu lei etc.

Nerăspunzând unor idealuri estetice, primele reprezentări iconografice corespund însă duhului acelor vremuri: arta propovăduieşte credinţa. Cele mai multe dintre temele abordate,

---

[263] G. Dumeige, *op. cit*. p. 21.

[264] Leonid USPENSKY, *op.cit.*, p. 28-35; P.S. Petroniu FLOREA, *Icoana ortodoxă*, Ed. Episcopiei, Oradea 2003, p. 7-12.

atât cele simbolice cât şi cele directe, corespund textelor evanghelice, textelor liturgice şi celor patristice.

Această armonie dintre textul biblic, cel liturgic şi icoană îl determină pe Uspensky să nu fie de acord cu poziţia acelor istorici care refuză artei sacre un loc în Biserică încă de la începutul acesteia. „*Arta primilor creştini este o artă dogmatică şi liturgică. Ea constituie un adevărat îndreptar spiritual şi, prin urmare, nu putem lua în serios afirmaţia acelor savanţi care susţin că arta sacră s-a născut în afara Bisericii sau că ea nu ar fi avut nici o importanţă până în sec. III sau IV. Dimpotrivă, această artă denotă o îndrumare bisericească şi foarte clară, precum şi controlul atent al muncii artiştilor. Nimic nu este lăsat la întâmplare sau în seama capriciilor artistului. Totul se concentrează pe exprimarea învăţăturii Bisericii. De la primii ei paşi, Biserica începe să elaboreze un limbaj artistic, exprimând acelaşi adevăr ca şi cuvântul sfânt*".[265] Cu un cuvânt Biserica devine conştientă de funcţia predicatorială a imaginilor şi încearcă să extragă un maxim folos.[266]

2.2. Arta creştină după sec. IV. Imaginea religioasă devine icoană

Aerul de libertate adus de edictul de la Mediolanum găseşte deja arta creştină, atât cea răsăriteană cât şi cea apuseană, pe drumul maturităţii. Fuseseră parcurse anumite etape care îi dădeau dreptul la un post esenţial în Biserică. Am văzut deja că începând cu sec. III se constată o multiplicare a imaginilor religioase, sec. IV aduce însă o cotitură hotărâtoare. În atmosfera nou creată de „Pax Constantini", Biserica începe

[265] L. USPENSKY, *op.cit.*, p. 47

[266] Chiar dacă această ipoteză nu poate fi susţinută documentar până în sec. IV-V, totuşi cel puţin cum se poate observa în unele zone din catacombele romane şi în special în iconografia de la Dura Europos, artiştii au dorit o legătură între scenele reprezentate şi actul liturgic care se desfăşura în apropiere (Botezul, Euharistia). (Drd. D. VANCA, *Icoana şi cateheza în Biserică până la apariţia iconoclasmului,* în Rev. „Cr.Ort." an III, Nr. 1-2/1998.)

să-şi pună în funcţiune mecanismele şi instituţiile care trebuiau să-i contureze, să-i formuleze şi să-i apere doctrina.

În euforia credinţei „schimbarea care intervine în viaţa Bisericii nu este doar de ordin exterior", nu se măresc doar edificiile pentru a răspunde afluxului de convertiţi, „lumea care năvălea în Biserică aducea cu ea toată neliniştea, îndoielile şi lucrurile neînţelese pe care Biserica urma să le lămurească".[267] Confruntată cu ereziile Biserica îşi cristalizează şi îşi afirmă credinţa prin toate mijloacele de care dispune. Disputele şi polemicile dogmatice a acelor vremuri sunt reflectate nu doar în literatură, ci şi în artă, căci departe de a fi simplu auxiliar al textului**, arta devine apologetică, polemică şi dogmatică**. Împotriva lui Arie arta sacră a Bisericii ia hotărârea de a scrie în nimbul cruciform al lui Hristos, atributul Tatălui: *Eu sunt cel ce sunt.* (Exod 3, 17), apărând astfel deofiinţimea celor două persoane. După sinodul III în care se apărase atributul de „Născătoare de Dumnezeu" a Maicii Domnului, pe icoana sa se scrie această definiţie dogmatică: Θεοτοκος (= Născătoarea de Dumnezeu).

Şirul exemplelor ar putea continua dar ne vom opri aici, deoarece ne vom ocupa mai pe larg de aceasta într-un alt capitol.

Scurtarea perioadei de catehumenat determină Biserica să caute noi forme de a suplini acest neajuns. Între acestea, arta a jucat un rol important. Se naşte acum o artă narativă, cu scene dispuse episodic, într-o manieră de lectură vizuală simplă. Cine a avut posibilitatea de a vedea mozaicurile cu scene biblice din Santa Maria Magiore (Roma) a înţeles pentru totdeauna ce înseamnă sintagma „biblie fără cuvinte". Tot acum se dezvoltă concepţia liturgică a „*theoriei*", potrivit căreia lucrările, gesturile, cuvintele Liturghiei înfăţişează tainic şi simbolic lucrarea Domnului Hristos. Liturghia este ajustată astfel încât să corespundă acestui principiu narativ: ea devine *icoana vie* a operei de răscumpărare a Mântuitorului. Mai târziu N. Cabasila

[267] L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 48.

(sec. XIV) va explica acestă concepţie: „*De aceea s-a izvodit o astfel de reprezentare simbolică care, pe de o parte vine să ni le reamintească, nu numai prin cuvinte, ci să ni le aducă sub ochi, iar pe de alta să se vadă de-a lungul întregii slujbe; pentru ca prin ea să se lucreze mai uşor asupra sufletelor şi să ni se ofere nu numai o simplă privelişte, ci să ne insufle şi o simţire deoarece acea vedere se întipăreşte în noi mai adânc datorită ochilor*”.[268]

În paralel cu această concepţie, unii ierarhi încep punerea la punct a unui program arhitectural şi mai ales iconografic care să corespundă acestei „*theorii*” şi mai ales actului liturgic ce se desfăşoară în lăcaşul de cult. Astfel, în sec. V, Sfântul Nil Sinaitul, adresându-se prefectului Olympiodor, care zidise o biserică şi intenţiona să o decoreze cu scene pastorale şi de vânătoare, îi scrie: „*Fă în aşa fel ca mâna celui mai iscusit pictor să acopere ambele laturi ale bisericii cu scene din Vechiul şi Noul Testament, astfel încât, privind chipurile zugrăvite, cei care nu cunosc alfabetul şi nu pot citi Sfintele Scripturi să-şi aducă aminte de faptele curajoase a celor ce L-au slujit pe Dumnezeu fără ocolişuri. Astfel, se vor lua mai degrabă la întrecere cu virtuţile vrednice de veşnică pomenire care i-au făcut pe acei slujitori ai lui Dumnezeu să prefere cerul, pământului, şi pe cele nevăzute, celor văzute*”.[269] Mărturia văzută a mozaicurilor din Biserica Santa Maria Magiore dovedeşte fără tăgadă această perspectivă asupra artei Bisericii. În acea vreme credinţa era mărturisită şi prin arătarea celor care cad sub simţuri. Augustin (care, deşi pare să se împotrivească icoanelor) afirmă un principiu rămas orientativ pentru Biserică şi pentru educaţie în general: „*...este mai bine să înveţi arătând decât citind sau vorbind*”. Cam în acelaşi fel, o lucrare anonimă din perioada disputei iconoclaste, învaţă: „*Spune-mi, omule, dacă vreun păgân vine la tine, spunându-ţi: Arată-mi credinţa*

[268] N. CABASILA, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, trad. E. Branişte, Ed. IBM, Bucureşti, 1997, p. 12.
[269] *Apud* L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 50.

ta, pentru ca să pot crede şi eu! - ce îi vei arăta? Du-l într-o biserică (...), aşează-l înaintea icoanelor ce se află zugrăvite acolo".[270]

Nenumăratele mărturii ale literaturii patristice din această perioadă, citate ulterior în disputa iconoclastă, mărturisesc supremaţia văzului asupra celorlalte simţuri. Explicit, chiar unii Părinţi vorbesc de imaginile religioase pe care le-au văzut şi aprobat. Capadocienii, Vasile cel Mare, Grigorie de Nazianz şi Grigore de Nisa, vor fi citaţi de mai multe ori atât de Sfântul Ioan Damaschinul cât şi de Al II-lea Sinod de la Niceea. Pentru Sfântul Vasile orice lucru este bun sau rău în funcţie de utilizarea pe care i-o dă omul.[271] Pentru el, atât în *Panegiricul la Sfântul Varlaam*, cât şi în cel *La cei Patruzeci de martiri din Sevastia*, [272] imaginile au o funcţiune morală, de stimul spiritual. Sfântul Grigore de Nisa este emoţionat la vederea *imaginii Sacrificiului lui Isaac*[273] şi afirmă că o prostituată a fost convertită de o imagine a martirului Polemon.[274]

Cu sfântul Vasile discuţia despre imaginile relligioase intră în sfera liturgică şi doctrinară. Afirmaţia marelui episcop*: „cinstea datorată imaginii urca la prototipul său"*[275] va face carieră**.** Mai întâi el operează distincţia dintre imagini: Fiul este imaginea Tatălui *după natură*, omul este imaginea Creatorului *după imitaţie*. Apoi, deşi nu vorbeşte explicit despre un cult al icoanelor, încearcă clarificarea raportului dintre icoană şi prototipul său. Pentru el, identificarea relativă dintre imagine şi modelul său este dictată atât de cuvintele Scripturii, cât şi de

---

[270] *apud* L. USPENSKY, *op.cit*., p. 51.

[271] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Regulile mari 55, 3*; în PSB 18, Ed. IBM, Bucureşti, 1989.

[272] *apud* DUMEIGE, *op. cit.* p. 29.

[273] SFÂNTUL GRIGORE DE NISA, *Despre dumnezeirea Fiului şi a Sfântului Duh*; PG 46, 572c.

[274] SFÂNTUL GRIGORE DE NISSA, *Poeme. Despre virtuţi* 793-807; PG 37, 737-738.

[275] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh,* 18, 45.

cutuma observată în imperiu: ultragiul adus imaginii este pedepsit ca un atentat contra împăratului. Dacă problema cultului icoanelor nu este suficient clarificată la Capadocieni, cultul sfintelor moaşte şi a relicvelor sfinte este, în schimb, cunoscut şi descris: Sfânta Macrina poartă o cruce de fier în care se află o bucată din lemnul Sfintei Cruci.[276] Amfilohie de Iconiu (+ 395) cunoaşte însă şi cultul icoanelor, deşi pare să aprobe teoria criptognostică a unui cult interior prin imitarea virtuţilor.[277]

Din cele expuse, apare tot mai clar că abia la sfârşitul sec. IV imaginea religioasă tinde să devină ceea ce noi azi înţelegem prin icoană: o reprezentare picturală a unui subiect biblic sau religios-creştin cu funcţiune cultual-liturgică.

Începând din timpul lui Constantin cel Mare (312-337), dar mai cu seamă în perioada lui Justinian I (527-565) şi a succesorilor săi imediaţi, arta creştină capătă o nouă nuanţă, un nou aspect formal: ***devine imperială***. Mutarea capitalei, şi implicit a curţii imperiale, la Constantinopol fusese doar preludiul unor profunde transformări la nivelul tuturor nivelelor sociale. Se încearcă acum găsirea unui principiu care să pună în acord Biserica şi statul: *simfonia*. În urma acestui „mariaj", fastul, obiceiuri şi veşminte vor pătrunde în arta şi în Liturghia Bisericii.[278] Înveşmântat în haine strălucitoare, Hristos va fi reprezentat de acum aşezat pe un tron, asemeni împăratului, într-o ţinută hieratică, solemnă, austeră şi, mai ales, cu aerul incontingenţei acestei lumi. El este monarhul absolut al lumii pe care o învaţă (Hristos –Învăţător), o judecă (Deisis) şi mai ales o conduce (Hristos–Basileu) şi o apără (Pantocrator). Alături de Hristos, ca o „*împărătească aleasă şi Doamnă*" şade, tot pe tron

[276] *Viaţa Sfintei Macrina*, PG 46, 989c-d.

[277] AMFILOHIE DE ICONIU citat în sesiunea a VI-a a Sinodului Niceea II; MANSI 31d.

[278] Pentru detalii vezi la R. TAFT, *The Byzantine rite. A short history* (cap. 3) Liturgical Press, Colegiville, Minesota, 1992; [trad.rom. Mehes Alin, teză de licenţă, Facultatea de Teologie Ortodoxă, Alba Iulia, 2002.]

şi în aceeaşi ţinută imperială, Maica Domnului. Sugerând unitatea Bisericii în jurul capului său nevăzut, Apostolii sunt rânduiţi în jurul lui Hristos ca nişte adevăraţi curteni; porniţi într-o solemnă şi nepământească procesiune, ca într-o nesfârşită ectenie, aceştia sunt reprezentaţi primind Împărtăşania din chiar mâna „*împăratului lor*”.[279]

Secolul VI avea să aducă confruntarea cu imperiul persan – păgân şi idolatru. Confruntarea nu era doar între două imperii ostile, era confruntarea între Hristos şi Ahura-Mazda.[280] Trupele trebuiau însufleţite. Pentru aceasta, icoana era un minunat stindard. Purtate ca drapel de luptă înaintea trupelor (ca oarecând „*labarum*”-ul lui Constantin) icoanele lui Hristos, a Maicii Domnului au insuflat încredere. Victoriile repurtate în aceste campanii, mai ales în timpul lui Heraclius, combinate cu descoperirea „*icoanei nefăcută de mână*” trimisă lui Abgar, precum şi „*negativul ei*” - „*ţigla din Edesa*”[281], avea să exalteze ataşamentul trupelor şi poporului faţă de ele. Încărcate cu toată „responsabilitatea” victoriei asupra perşilor icoanele sunt reproduse, multiplicate, venerate, luate naş de botez. Unii preoţi „*completau*” Sfânta Împărtăşanie cu culorile lor, nobilii îşi împodobeau hainele cu chipul sfinţilor…Lucrurile au fost împinse prea departe. În această zăpăceală generală, Biserica trebuia să-şi precizeze poziţia.

Sinodul Quinisext (692) este considerat ca prima poziţie oficială a Bisericii faţă de arta sacră. Considerat ca o prelungire a sinoadelor V şi VI Ecumenic, sinodul a emis trei

---

[279] Cine a avut, chiar şi numai pentru o clipă, bucuria de a contempla „*Cortegiul Fecioarelor şi al Martirilor*” din Biserica Sf. Apolinarie cel Nou – de la Ravena a înţeles că Biserica, cu toţi supuşii ei este „*cerul pe pământ*” iar termenul pentru o comparaţie nu putea fi decât superlativul terestru, curtea imperială.

[280] Andre GRABAR, *Iconoclasmul bizantin,* Ed. Meridiane, Bucureşti, 1988, p. 34.

[281] Pentru detalii privind istoria acestei icoane, PS Petroniu FLOREA, *op. cit.,* p. 8-9; L. USPENSKY, *op.cit.,* p. 28-29; Michele QUENOT, *Icoana, fereastră spre absolut,* Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992, p. 20.

canoane care privesc arta bisericească: a). ***canonul 73*** interzicea orice reprezentarea sfintei Crucii în locuri nedemne şi unde „*ar putea fi călcate de cei ce merg pe jos*”;[282] b). ***Canonul 82*** interzice reprezentarea simbolică sub chipul mielului a Mântuitorului Hristos – prelungirea unor practici iudaice – şi reprezentarea Sa după firea omenească. Canonul reprezintă nu doar concluzia artistică a încheierii disputei dogmatice despre cele două naturi ale lui Hristos, ci şi încheierea unei etape în evoluţia artei creştine: „*figurile şi umbrele*” Vechii Legi sunt de acum părăsite în favoarea „*harului şi adevărului*”. c). Cât priveşte ***canonul 100,*** acesta sugerează o corecţiune asupra stilului artei prin interzicerea „*unor reprezentări ruşinoase*”. E greu de crezut că în biserici ar fi fost zugrăvite chipuri care să provoace „*plăceri ruşinoase*” dar cu siguranţă – afirmă Uspensky – referirea era la unele sărbători păgâne indecente, care se păstrau în paralel cu cele bisericeşti, a căror privelişti erau reproduse şi de artă. Nefăcând cinste Bisericii, aceste picturi trebuiau interzise.[283]

Dincolo de acest aspect formal luat în dezbatere trebuie să întrezărim dorinţa Bisericii de a orienta arta creştină spre un stil care să nu se adreseze atât formei estetice („imaturităţii păgâne”) a artei elenismului târziu, cât formei duhovniceşti – trupul îndumnezeit, spiritualizat al icoanei de mai târziu. Prin preocuparea sinodalilor de arta sacră, Biserica făcea dovadă că era preocupată ca aceasta *să nu fie făcută oriunde şi oricum*.

2.3. Scurtă prezentare a crizei iconoclaste. Elemente de teologia icoanei

Conţinutul teologic, funcţia liturgică şi catehetică, precum şi termenii tehnici care definesc arta creştină vor fi lămuriţi şi definitivaţi în timpul ultimei şi celei mai cutremurătoare erezii din Biserică: iconoclasmul.

---

[282] Folosirea abuzivă a imaginilor sacre, cum ar fi reprezentarea lor pe haine, este condamnată, ulterior, de can. 16 al Sinodului Niceea II.

[283] L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 62.

Majoritatea istoricilor consideră că atitudinea iconoclastă a unor împăraţi bizantini se datorează: a) atitudinii antiiconice a culturii ebraice cu care creştinii erau în contact, şi din care proveneau, de altfel; b) acuzelor noii religii – islamul – care considerau icoana un chip idolatru; c) exagerările ataşamentului faţă de icoane, mai sus pomenite. Acestor cauze generale li se adaugă una imediată: cutremurul din 723, considerat ca o pedeapsă pentru idolatrie, precum şi o cauză politică – dorinţa împăraţilor iconoclaşti de a anihila puterea crescândă şi periculoasă a cercurilor monahale.[284]

Criza iconoclastă se pare că avea rădăcinile adânc înfipte în trecut… Am văzut deja că, mai ales în primele două veacuri, creştinii au avut o atitudine rezervată faţă de întrebuinţarea imaginilor în cult, pe motivul poruncii decalogului şi a salvgardării transcendenţei divine, în opoziţie cu panteismul idolatru păgân.[285] Realitatea este că poziţiile sporadice ale unor personalităţi nu reflectă o poziţie oficială şi nici o justificare teologică a acestui refuz.

La începutul sec. IV, Eusebiu de Cezareea (+340) pare a fi primul care argumentează teologic imposibilitatea reprezentării grafice a Domnului Hristos. Preluând argumentul de sorginte gnostică, el afirmă că „*forma divină a lui Hristos nu poate fi descrisă prin culori moarte şi fără viaţă*". Reprezentarea „*unei forme mortale a Sa*" este interzisă de Vechiul Testament, de aceea singura imagine posibilă a lui Dumnezeu este chipul Său natural – Logosul Divin.[286] În aceeaşi perioadă, Sinodul de la Elvira (cca. 300) emană primul document „oficial", considerat pe nedrept antiiconic.[287]Necitat

---

[284] A. GRABAR, *op. cit.*, p. 34 ş.u; R. TAFT, *op. cit.*, p. 52; Credem că nu trebuie neglijate nici frământările teologiei iudaice cu privire la chipul divinităţii. (supra cap. IV, 1. 2.)

[285] LACTANȚIU, *De divinae institutiones* II,2, *apud* Dumeige, *op. cit.*, p. 25.

[286] EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrisoare către Constantia*, PG XX, c. 545-1549

[287] *„Picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur"*. MANSI II,11 D.

în documentele şi în disputa iconoclastă, hotărârea sinodului spaniol n-a fost nici cunoscută şi nici aplicată atât în Răsărit, cât şi în Apus.

Prima reacţie violentă împotriva icoanelor este consemnată ca aparţinând episcopului Epifanie de Salamina. Acesta, la sfârşitul sec. IV, într-o călătorie spre Betleem, intrând într-o biserică a observat o pânză pe care era o imagine a lui Hristos (sau a unui sfânt). Întrucât plin de râvnă a distrus-o, comunitatea de acolo i-a cerut acestuia o despăgubire. Încercând să-şi justifice reacţia violentă, scrie o lucrare [288] în care îşi expune tezele cu privire la problema icoanelor. Pentru a-şi pune în practică teoria, Epifanie se adresează împăratului Teodosie I (378-381) solicitând închiderea bisericilor, baptisteriilor şi caselor zugrăvite cu imagini ale lui Hristos sau ale sfinţilor. Solicitarea sa n-a fost pusă în practică, iar dorinţa sa, după cum remarcau iconodulii, nu a fost respectată nici măcar în propria eparhie. [289] În Occident, o reacţie asemănătoare împotriva icoanelor, o are Serenus, episcop de Marsilia. Acesta dăduse poruncă să fie distruse toate imaginile de pe zidurile bisericii sale. Pentru a justifica gestul său şi a găsi susţinere se adresează papei Grigore cel Mare. Contrar aşteptărilor sale, papa aprobă doar râvna nu şi gestul distrugerii, deplând faptul că prin acţiunea sa, Serenus a răpit celor „*neştiutori de carte*" un important mijloc catehetic.[290]

În argumentaţia lor, iconomahii au mai citat sau enumerat şi alte poziţii antiiconice. Între aceştia, la „loc de cinste", figurau Filoxenie de Mabug, Sever de Antiohia, Augustin, ş.a. De cealaltă parte, iconodulii aduceau în sprijinul

[288] *Împotriva celor ce cred că trebuie să facă imagini imitând pe Hristos, Maica Domnului, martirii şi, de asemenea, îngerii şi profeţii.* Lucrarea este pierdută dar se poate reconstitui parţial din scrierea ripostă a SF. NECHIFOR MĂRTURISITORUL, *Împotriva epifanidelor.*

[289] *apud* DUMEIGE, *op. cit.* p. 33-35.

[290] GRIGORE CEL MARE, *Scrisoare către Serenus de Marsilia* IX,105, PL 77, 1128 c.

lor nume sonore ca Sf. Vasile cel Mare, Sf. Grigorie, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Nil Sinaitul, Sf. Paulin de Nola etc.

Datorită unei imense erupţii submarine, pusă pe seama mâniei divine provocată de încălcarea poruncii Decalogului: *Să nu-şi faci chip cioplit* !, Leon Isaurul (713-740) emite în anul 726 un decret prin care cultul icoanelor este interzis. Reacţia spontană şi radicală a populaţiei (este ucis soldatul care încerca să distrugă icoana lui Hristos de pe poarta palatului) anunţă însă o bătălie lungă şi dureroasă între oponenţi. Întrucât patriarhul Gherman nu este de acord cu poziţia sa, Leon se adresează papei Grigore II, cerându-i sprijinul în lupta cu idolatria. Răspunsul acestuia este extrem de radical: „*nu este permis împăratului să intervină în probleme de credinţă şi nici să tulbure prin inovaţiile sale vechile învăţături ale Bisericii*”.[291] Leon se decide să ia lupta pe cont propriu. Emite două edicte antiiconice (726, 730), [292] îl suspendă pe Gherman înlocuindu-l cu Atanasie, iconomah care a semnat decretul.

A urmat, pe parcursul multor ani, o luptă crâncenă, pe viaţă şi pe moarte. Episcopi, călugări simpli credincioşi erau exilaţi, depuşi, torturaţi…Şi toate acestea în numele unei teologii impuse de puterea vremelnică. Această dispută era teoretic posibilă întrucât Leon se intitulase „*împărat şi preot*”. Practic însă Biserica a refuzat orice amestec al împăratului în afacerile sale: din acest motiv, decretele imperiale au fost mereu contestate.

---

[291] TEOFAN, *Cronografia*, PG C 8, 816a.

[292] Părerea celor mai mulţi istorici este că împăratul a emis două decrete. Ostrogorsky consideră că ar fi vorba de unul singur, emis în 726 dar pus în aplicare (datorită opoziţiei patriarhului) doar în 730. *(apud* L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 71). Unii emit ipoteza că e vorba de un sinod la care au participat peste 300 de episcopi (Arhid. Prof. Dr. C. VOICU, *Sfântul Ioan Damaschin, pregătitor al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic*, în Rev. „R.T.” an. II [LXXIV], (1992) nr. 1, pp. 3-11iar Pr. G. REMETE este însă de părere că e vorba doar de convocarea Senatului, (*Contribuţii la studiul Istoriei Bisericeşti Universale*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001, p. 217).

Unul dintre cei mai fervenţi luptători pentru apărarea icoanelor este Sf. Ioan Damanschin (675-749) care, între 726-730, scrie *Cele Trei cuvinte împotriva celor care resping icoanele*. Ca şi papa Grigore II, Sf. Ioan Damaschin afirmă mai întâi principiul neamestecului politicului în afacerile Bisericii, dezvoltând apoi o vastă teologie pro-iconică, manual de bază al iconodullilor de mai târziu.

Apogeul teologiei iconoclaste este atins în timpul împăratului Constantin V (741-775). Ducând mai departe lupta antiiconică declanşată de tatăl său, Constantin mută „ostilităţile" pe teren teologic. Dotat cu o incontestabilă inteligenţă, dublată de o suficientă abilitate teologico-speculativă, Constantin sesizează defecţiunea tehnică: deoarece lui Leon, tatăl său, îi lipsise consimţământul oficial al Bisericii, încearcă să-l obţină în cadrul unui mare sinod. Ţinut la Hieria în 754, sinodul a fost menit să demoleze eşafodajul teologic al iconodulilor şi să-i confere legitimitatea unor decizii antiiconice. Împăratul însuşi scrie o lucrare argumentată care va deveni „biblia iconomahilor" furnizând totodată sinodului iconoclast o inteligentă justificare*: icoana este imposibilă întrucât nu reflectă realitatea, din această cauză, singura icoană posibilă a lui Hristos este Sfânta Euharistie*.[293] Ulterior, actul promulgat de Sinodul de la Hieria, va fi anulat prin deciziile luate de Sinodul VII (Niceea 787). Convocat de Irina, soţia iconodulă a lui Constantin V, sinodul de la Niceea nu aduce nimic nou, mulţumindu-se să consfinţească argumentele Sfântului Gherman şi Ioan Damaschin. Avea în

[293] Pornind de la profesiunea sinoadelor anterioare, că în Hristos sunt două firi unite într-o singură persoană, Constantin trage concluzia că icoana ar fi posibilă în măsura în care ar reprezenta ambele firi ale lui Hristos. Întrucât natura divină este incognoscibilă, ca atare de necircumscris, este imposibilă pictarea persoanei lui Hristos. A picta doar firea sa umană înseamnă a introduce în Sfânta Treime o a patra persoană. Întrucât Sf. Euharistie este însuşi Hristos ea este şi singura icoană posibilă. Identitatea de substanţă dintre tip şi prototip este falsa premisă de la care a pornit Constantin. Ca atare rezultatul nu putea fi decât imposibil şi ireal: identitatea naturală între Hristos şi icoana Sa.

schimb menirea să consfinţească ortodoxia reprezentării grafice a lui Hristos şi a sfinţilor. Abilitatea patriarhului Nichifor care, pentru a evita sensibilităţi inutile, ocoleşte cu diplomaţie cantonarea discuţiilor în jurul rolului latreutico-harismatic al icoanelor, orientează dezbaterile mai mult în direcţia rolului catehetic al acestora.[294]

A doua perioadă iconoclastă (după doar 25 de ani de linişte), este declanşată de Leon V (813-820). Acesta considera că succesul politicii militare a înaintaşilor săi se datorează în primul rând poziţiei iconoclaste a acestora şi decide să le urmeze politica antiiconică. Pentru a obţine din nou aprobarea Bisericii, convoacă un sinod în anul 815, la Constantinopol, menit să restabilească „*ortodoxia sinodului de la Hieria*".

Port stindardul luptei iconodulilor din această perioadă sunt Sfinţii Teodor Studitul († 826) şi Nechifor Mărturisitorul († 828). Pe tărâm teologic, aceştia contribuie mai ales la clarificarea teologico-semantică a termenilor ***tip*** şi ***prototip.*** Alături de ei, mai nou, este numărat şi Teodor Abu Qurra, episcop arab care a scris o lucrare - *Tratatul privind venerarea sfintelor icoane*.[295]

Chiar dacă au mai existat păreri şi reacţii antiiconice ulterioare, Sinodul de la Constantinopol din anul 843, convocat de o altă împărătească iconodulă – Teodora, avea să consfinţească definitiv victoria asupra „ultimei mari erezii" care a zguduit lumea bizantină. Triumful Ortodoxiei şi restabilirea cultului icoanelor avea să pună capăt unei crize care a durat mai bine de 100 de ani.

„Este de la sine înţeles – afirmă Pr. E. Branişte – că iconoclasmul n-a putut birui. Patronat nu de teologi sau de oamenii Bisericii, ci de capetele încoronate şi de armatele lor de mercenari, el a trebuit să cedeze în faţa opoziţiei îndârjite a

---

[294] Ch. SCHONBORN, *op. cit.*, p. 160.

[295] T.A. QURRA, *La difesa delle icone*, Ed. Jaca Book, Milano, 1995. Lucrarea conţine idei asemănătoare celor emise de Sf. Ioan Damaschin, de aceea s-a presupus a fi scrisă după aceasta.

căpeteniilor Bisericii, a teologilor celor mai iluştrii de atunci, a monahilor şi mulţimii credincioşilor care au dat numeroşi martiri pentru cauza dreaptă a icoanelor. Cultul icoanelor era prea adânc înrădăcinat în concepţia şi practica vieţii religioase a creştinismului pentru a mai putea fi pus în discuţie, tăgăduit şi dezrădăcinat sau desfiinţat. Icoana ocupase locul ei în viaţa Bisericii şi devenise obiect al tradiţiei…".[296]

Tragismul luptei avea să demonstreze că nu puterea seculară şi nici chiar hotărârea unor „mari sinoade" (la Hieria semnaseră documentele şi subscriau doctrinei iconoclaste 338 de episcopi), ci viaţa în duh a Bisericii simţită şi trăită sunt uneori chezăşia adevărului şi asta pentru că puterea adevărului stă nu în număr, ci în calitate.

„Iconoclasmul încheie seria marilor erezii din perioada hristologică. Fiecare din aceste învăţături greşite ataca un aspect sau altul al iconomiei divine, adică al mântuirii câştigate prin întruparea Fiului lui Dumnezeu. Iconoclasmul însă nu mai lua ca ţintă un anumit aspect, ci iconomia mântuirii în ansamblul ei. Şi, aşa cum această foarte complexă erezie constituia o ofensivă generală împotriva întregii învăţături ortodoxe, tot aşa, restabilirea cultului icoanelor nu a reprezentat o victorie izolată, ci triumful întregii ortodoxii".[297]

2.4. Elemente de teologia icoanei

Iconoclasmul a avut şi o parte pozitivă, aceea de a se constitui în fermentul care a determinat cristalizarea, clarificarea şi decretarea teologiei cu privire la imaginea sacră. La sfârşitul crizei iconoclaste toate aceste teoriile neconforme ortodoxiei vor fi fie eliminate, fie corectate şi apoi formulate într-o manieră care să corespundă adevărului exprimat de doctrina şi tradiţia Bisericii.

---

[296] Pr. Prof. Dr. Ene BRANIŞTE, *Teologia icoanelor*, în „ST" an IV (1952), nr. 3-4, p. 178.

[297] L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 102.

Pentru apărătorii icoanelor, încă de la începutul crizei, apărea evident faptul că posibilitatea icoanei este strâns ***ancorată în hristologie***[298] şi indisolubil legată de exprimările doctrinare. ***Întruparea*** domnului Hristos este argumentul şi justificarea teologică a icoanei. Ceea ce Sinodul Quinisext (can. 82) părea să sugereze „*să fie reprezentat după firea Sa omenească*" este foarte clar argumentat în teologia iconodulilor: „*Evident însă că atunci când vezi că cel fără de corp s-a făcut pentru tine om, atunci vei face icoana chipului lui omenesc. Când Cel nevăzut s-a făcut văzut în trup, atunci vei înfăţişa în icoană asemănarea Celui ce S-a făcut văzut. Când Cel fără de corp, fără de formă, fără de greutate şi calitate, fără de mărime, din pricina superiorităţii firii Lui, „Cel care există în Chipul lui Dumnezeu a luat chip de rob," prin această apropiere de cantitate şi calitate, şi a îmbrăcat chipul corpului, atunci zugrăveşte-L în icoane şi aşează spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut*".[299]

Icoana se constituie şi într-un argument suficient de solid că întruparea nu a fost o iluzie, o aparenţă, cum susţineau dochetiştii, ci un fapt istoric, iar reprezentarea sa este a dovadă că el a fost o persoană reală, nu o legendă. [300]

Dar, în acelaşi timp, icoana nu exprimă doar o funcţiune istorică. Ea nu este doar memoria unor evenimente trecute din istoria lui Hristos, ci este semnul prezenţei Sale, este intâlnire tainică cu El. ***Icoana este semnul unei prezenţe harice.*** Prin actualizarea relaţiei sale cu prototipul său icoana pune în dialog credinciosul cu persoana lui Hristos, a Maicii Domnului, a Sfinţilor. Fiind semnul unei prezenţe personale în har, provoacă

---

[298] Răspunzând argumentelor ortodocşilor, sinodalii de la Hieria, ne lasă să întrevedem că în teologia iconodulilor, încă de la începutul crizei, icoana era justificată pe temeiul întrupării; cel puţin patriarhul Gherman, în scrisorile sale către cei trei episcopi, afirmă acest lucru. (*apud* L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 79.)

[299] SF. IOAN DAMASCHIN, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, I, 8.

[300] L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 80.

în cel credincios aceleaşi sentimente şi aceeaşi atitudine pe care acesta ar avea-o în faţa persoanei reprezentate: cinste, închinare, venerare etc…***icoana este, astfel, obiect al cultului***. Mijlocind legătura dintre persoana sfântă şi credincios, icoana mijloceşte şi un transfer de putere, energie şi har, care nu vin însă de la ea, ci de la persoana pe care o reprezintă.

Pentru Părinţii Bisericii venirea lui Hristos a fost motivată şi de restaurarea chipului divin din om. Omul, creat *după chipul Dumnezeului* său (κατ΄ εἰκώνα Θεου), simte chemarea acestui chip a cărui asemănare trebuie lucrată prin activarea virtuţilor. ***Omul este, astfel, icoana lui Dumnezeu***. „*Fiind o reprezentare a lui Dumnezeu, omul ca persoană, îl sugerează pe modelul Său, pe Dumnezeu. Iar această legătură între chipul omului şi chipul divin este maximă şi reflectată culminant în chipul Dumnezeului – Om, Iisus Hristos*”.[301]

Împotriva teologiei iconoclaste, care refuza icoana pe motivul lipsei de con-substanţialitate cu prototipul,[302] iconodulii afirmă posibilitatea icoanei tocmai datorită acestei deosebiri. ***Icoana nu poate avea aceeaşi natură cu prototipul*** ei pentru că ea reprezintă nu natura, ci persoana, nu firea dumnezeiască, ci dumnezeu-omul. Din această cauză, pentru ortodocşi, în icoană există o diferenţă de natură (cu prototipul), dar o identitate de persoană. Datorită diferenţei constitutive dintre icoană şi prototipul ei, închinarea nu este dată decât prototipului ei, către care se îndreaptă prin intenţionalitate. Pentru a lămuri această problemă apărătorii icoanelor au pus la punct ***terminologia*** care avea să clarifice pentru totdeauna cinstirea datorată celor sfinte: adorare(=λατρεια), cuvenită dumnezeirii cea în trei ipostasuri;

[301] G. REMETE, *Dogmatica* …, p. 284.

[302] Iconoclaştii susţineau că, dacă icoana ar reprezenta doar firea omenească – Hristos n-ar fi zugrăvit complect, iar dacă s-ar reprezenta dumnezeirea s-ar comite o blasfemie deoarece Dumnezeu este nevăzut şi nedescriptibil. Din această cauză singura icoană posibilă în viziunea iconoclaştilor era Euharistia. Pentru iconoduli Euharistia nu este imagine ci „însuşi trupul lui Dumnezeu”. Pentru unii icoana trebuia să fie consubstanţială, pentru ceilalţi, dimpotrivă. (L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 83.)

venerare(=δουλεια), sfinţilor; supravenerare(=υπερδουλεια), Maicii Domnului; iar icoanelor şi moaştelor cinstire prin închinare (=προσκυνεσης).

Pentru lămurirea aceleiaşi chestiuni, Sfântul Ioan Damaschinul operează mai întâi clarificările privind ***tipurile icoanelor*** (imaginilor): 1) icoana naturală (fiul ca imagine a tatălui său); 2) ideile; 3) imaginile prin asemănare; 4) reprezentările materiale (inclusiv verbale) ale celor nevăzute dar revelate; 5) simbolurile; 6) icoanele memoriale, cele care au făcut obiectul disputelor iconoclaste.[303] Sfântul Teodor Studitul aduce un plus de precizie, lămurind că *icoana naturală* (1) poate avea aceeaşi natură cu prototipul său (Fiul are aceeaşi natură cu Tatăl), în schimb, cea artificială (6) are o natură diferită de prototipul său.[304] Rămâne însă o problemă nerezolvată: totuşi, cum să reprezinţi în-dumnezeirea trupului?

Ortodocşii n-au văzut niciodată materia ca ceva rău în sine, aşa cum susţineau, mai ales, gnosticii. Venirea în trup a lui Hristos este legată tocmai de posibilitatea „îmbunătăţirii materiei". Mântuirea este astfel legată, intrinsec, prin Întrupare, de materie***. Icoana leagă laolaltă dogma întrupării cu dogma transfigurării.***[305] De aceea cinstirea icoanelor merge mână în mână cu cinstirea moaştelor sfinţilor, cum logic gândeau iconoclaştii care le refuzau pe amândouă.[306] Datorită posibilităţii de a fi transfigurată şi mântuită, materia putea fi reprezentată în icoane. Icoana revelează astfel nu lumea coruptă, ci lumea care va să vie. Ea este „fereastră spre absolut", este strălucirea chipului omului mântuit.

Pentru a răspunde acestui deziderat, arta bizantină a pus la punct o modalitate prin care să figureze materia îndumnezeită: ***stilul artei bizantine***. Acesta va rămâne normativ pentru

---

[303] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Tratatul al III-lea despre sfintele icoane*, 16-23.
[304] SFÂNTUL TEODOR STUDITUL, *Antireticul III, 2*.
[305] L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 126.
[306] *Ibidem*, p. 85.

Biserică în veacurile următoare. Confirmând foarte clar stilul bizantin, ca singura posibilitate de a uni transcendentul cu imanentul, Sinodul celor 100 de capete (Moskova 1551) avea să afirme: „*Nu există nici cel mai mic motiv să schimbăm stilul reprezentării, atâta timp cât nu am găsit un mijloc mai bun de a exprima prin pictură un trup devenit vehicol al Sf. Duh. Bizantinii au reuşit să pună la punct forma potrivită pe care o cunoaştem şi până acum; toate celelalte încercări de înfăţişare a ideii de trup transfigurat au eşuat*”.[307]

Icoana este necesară şi prin faptul că mijloceşte participarea la harul nevăzut şi pentru că oferă sprijin în lupta noastră morală. Fiind într-o legătură permanentă cu prototipul lor, icoanele sunt purtătoare de har, nu după natură, ci prin participare. Acest lucru contribuie la purificarea morală a simţului văzului, şi nu numai...[308] Astfel, din contemplarea icoanelor***, creştinul învaţă care este calea spre virtuţi*** şi mai ales cum poate să progreseze moral. Model al virtuţilor, sfinţii reprezentaţi în ele ne învaţă care este calea despătimirii: „*(...)zugrăvesc biruinţele şi patimile lor, pentru că prin ele mă aprind şi eu de râvnă pentru a le imita*”. Contemplarea se transformă într-o participare emotivă la istoria reprezentată, ci şi la o implicare activă.

*

Urmările crizei iconoclaste au fost catastrofale pentru Biserică şi mai ales pentru arta sa. Biserica a pierdut în această perioadă de îndârjite confruntări la pierderea majorităţii icoanelor, frescelor şi mozaicurilor din acea vreme; de aceea azi ştim atât de puţin despre felul în care arătau bisericile în acele vremuri de sângeroase polemici doctrinare. Contestatarii icoanelor n-au dispărut însă niciodată. Într-un fel sau altul, ei au fost mereu prezenţi în istoria Bisericii; sub o formă sau alta ei îşi

---

[307] *apud* M. QUENOT, *Icoana…* p. 50.

[308] *„Noi expunem în toate locurile chipul Lui sub formă de icoană şi prin el sfinţim cel dintâi simţ – vederea, după cum prin cuvinte sfinţim auzul*” (Sf. Ioan DAMASCHIN, *Cultul icoanelor ...,* p. 19.)

continuă atacurile şi azi căci, în definitiv, este mult mai greu să înţelegi că prin artă poate fi reprezentat chipul şi asemănarea dumnezeiască a omului, decât să cauţi să dovedeşti că Dumnezeu, reprezentat după chipul omului căzut, este o blasfemie.

2.5. De ce există în Apus un alt tip de artă sacră?

Deşi hotărârile Sinodului VII fuseseră semnate şi de reprezentanţii papei Adrian I, traducerea inexactă a acestora a dus la crearea unei tensiuni între cele trei mari puteri politice ale vremii: Bizanţul, Roma şi Regatul Francilor.[309] Problema era cauzată în principal de verbul *adorare,* folosit ambiguu în traducerea actelor Sinodului. Deşi grecii pierduseră o grămadă de timp şi energie pentru a arăta că icoanei nu i se aduce adorare, latinii au tradus peste tot cuvântul *προσκυνεσης* cu *adorare,* ceea ce, firesc, a determinat o înţelegere cu totul absurdă a hotărârilor sinodului.

Luând foarte în serios „această înţelegere" a Sinodului, teologii franci au alcătuit o lucrare doctrinară (*Cărţile Caroline)* ca răspuns la ceea ce ei credeau a fi hotărârile Sinodului VII. În aceste „răspunsuri" sinodalii de la Niceea erau acuzaţi tocmai de ceea ce ei condamnaseră ca neortodox: cum că ar confunda imaginea cu Euharistia, că ar prefera cinstirea icoanelor în detrimentul moaştelor, ş.a. Fideli tradiţiei gregoriene (exprimată mai cu seamă în scrisoarea către Serenus al Marsiliei) teologii carolingieni recunoşteau imaginilor doar o *funcţie pedagogică,* pentru „*neştiutorii de carte*", o funcţie de *memorie istorică* a iconomiei divine (*memoria rerum gestorum*) şi o *funcţie ornamentală*, decorativă.[310] Nici vorbă de funcţiunea dogmatică şi cultică (harismatică) aşa cum înţelegeau Părinţii. Teologii de

[309] Jean-Claude SCHMITT, *L'Occident, Nicée II et les images du VIII^e^ au XIII^e^ siecle*, în „Nicée II, 787-1987" Ed. Bösflung, Ed. CERF, Paris, 1988, p. 271.

[310] J.C. SCHMITT, *art.cit*., p. 274; 275-276.

la curtea lui Carol cel Mare au sfârşit prin a-i acuza pe bizantini de idolatrie.[311]

De aici trebuie să plecăm, spune Uspensky, atunci când vrem să înţelegem concluziile diferite dintre răsăriteni şi apuseni în ce priveşte cultul imaginilor sacre. „*Neînţelegând esenţa chestiunilor dezbătute în Bizanţ, Cărţile Caroline otrăveau chiar la izvor arta apuseană*”.[312]

Acolo unde bizantinii dezvoltaseră un întreg sistem filozofic pentru a explica relaţia dintre tip şi prototip (ceea ce pentru occidentali a rămas neobservat), Libri Carolini afirmă că între icoană şi cel reprezentat (prototip) nu există nici o legătură. Relaţia este la îndemâna artistului – deci arbitrară, căci acesta este singurul care poate scrie pe o imagine „*Sf. Fecioară*” sau „*Venus*”. „*Cu toate că nimic nu le deosebeşte substanţial, trebuie atunci să o adorăm pe una, iar pe cealaltă să o distrugem?*”.[313] Or, pentru bizantini, deosebirea între cele două stă în posibilitatea uneia de a te împinge spre pocăinţă, iar a celeilalte de a te aprinde de patimi.[314]

În 794, pentru a fi confirmată doctrina exprimată în Libri Carolini, este convocat un sinod la Frankfurt. Cei peste 300 de episcopi prezenţi n-au fost la fel de radicali ca teologii de curte ai lui Carol. Ei au respins deopotrivă atât sinodul de la Hieria (754) cât şi pe cel de la Niceea II (787), numindu-le „*adunări ridicole*”. Conform hotărârilor sinodului, ***icoanele nu sunt nici bune, nici rele***. Omul se poate mântui şi fără ele[315]; singura lor justificare rămâne cea pedagogică şi memorială. După aproape 30 de ani, un alt Sinod –Paris (825) avea să reconfirme hotărârile de la Frankfurt. Deşi, iniţial Roma n-a subscris

[311] L. USPENSKY, *op. cit*., p. 96.
[312] *Ibidem*, p. 97.
[313] J.C. SCHMITT, *art. cit*., p. 274.
[314] Sfântul TEODOR STUDITUL, *Către Naucratius*, *apud* Pr. Prof. Dr. Ene BRANIŞTE, *Teologia icoanelor…*, în Rev.„ST” 3-4, 1952, p. 188.
[315] *apud* Margaret ASTON, *England's iconoclasts*, în „Lows against images”, vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1988, p. 50.

acestor hotărâri, exprimate în Libri Carolini precum şi în cele două sinoade pomenite, evoluţia ulterioară a artei creştine apusene avea să demonstreze receptarea acestora în tot apusul roman.

Abia după aproape 300 de ani Occidentul v-a accepta un cult al imaginilor, caracterul artei sale însă era deja conturat de Libri Carolini. Când abatele Suger de la Saint Denis dă o nouă direcţie artei şi arhitecturii romane, prin „redescoperirea" scrierilor pseudo-areopagite, el nu făcea decât să încheie bucla pe care arta latină o făcuse peste timp.[316] Era însă prea târziu. Latinii aveau deja o tradiţie artistică a lor. În jurul anului 1000, deja această artă diferea de cea bizantină prin cel puţin trei elemente:

a). imaginile de cult au trei dimensiuni, punând sensibilităţii omeneşti o problemă suplimentară; tridimensionalitatea era legată în general de idolatria păgână;

b). puterea imaginilor de cult în Apus nu vine din legătura lor cu prototipul, ci din faptul că ele sunt relicvar: sunt imagini şi relicve în acelaşi timp;

c). libertatea artistului era, într-adevăr atât de mare, încât el singur putea decide soarta unui chip: Maica Domnului sau Venus.[317]

Trebuie să recunoaştem că, deşi nu aproba iconoclasmul, teologia apuseană până la Scolastică[318] crease terenul propice

---

[316] În studiul său, SCHMITT încearcă să demonstreze că arta apuseană trece prin trei faze: a) uitarea sinodului de la Niceea (sec. VIII-IX); b) un drum propriu, original (sec. X-XI); şi c) redescoperirea imaginii cultuale (sec. XII-XIII). Interesant în această propunere este punctul „b" care vorbeşte de drumul propriu al artei cultuale în Apus. Acesta ar fi rezultatul a două transformări care au avut loc: 1) crucea se transformă în crucifix – arta plastică preluând ideea prea accentuată a umanităţii lui Hristos; 2) transformarea relicvarelor în statui-relicvar, devoţiunea credincioşilor alunecând cu timpul spre statuie, J.C. SCHMITT, *art.cit.*, p. 282-285.

[317] J.C. SCHMITT, *art.cit.*, p. 285-286.

[318] Schmitt sugerează că prin Scolastică teologia apuseană revine la tradiţie răsăriteană; *art.cit.*, p. 296.

pentru dezvoltarea unei arte bisericeşti lipsite de orice măsură. Decretând normativă doar libertatea artistului, „icoana apuseană" s-a golit de orice limbaj al sfinţeniei. Nu mai este căutată forma prin care să se reprezinte un trup îndumnezeit ci, mai degrabă, aşa cum stă mărturie întreaga artă a Renaşterii, un Dumnezeu în-omenit. „*Prin auto-afirmarea sa, omul s-a pierdut, în loc să se regăsească…. Imaginea însăşi a omului este complect voalată, iar arta este din ce în ce mai angajată, în acest sfârşit de Renaştere, în acest amurg al formelor omului şi ale naturii… Or, dacă putem admite, odată cu Huyghe, că „arta reprezintă pentru istoria comunităţilor umane ceea ce visul individului reprezintă pentru un psiholog", este cu atât mai evident că arta conţine întotdeauna – pentru creştini (fie că autorul o recunoaşte sau nu) – un mesaj spiritual. Ar trebui să fie evident şi că acest mesaj spiritual poate fi pozitiv sau negativ, că arta poate fi expresia unei pompa diaboli, tot aşa cum poate proclama uniunea omului cu Dumnezeu*".[319] Aceasta este cheia diferenţei între arta bizantină, Renaştere şi mai ales aşa-numita artă modernă. Punând alături un tablou al lui Dali, o „Madonă" din perioada Renaşterii şi o icoană Bizantină vom avea înainte priveliştea unei erezii artistice „*Lua-vei duhul lor şi se vor sfârşi*". De aceea afirmaţia: „*Nu există stil religios sau stil eclesial*", făcută într-o renumită revistă bisericească occidentală (La Maison-Dieu), într-un text care comenta Constitutia asupra Liturghiei a Conciliului II Vatican, pare absolut normală.[320]

În frenezia artistică ce a cuprins lumea apuseană mai ales în timpul Renaşterii, (fără îndoială şi ca o formă de reacţie împotriva ereziilor populare, dar mai cu seamă împotriva protestanţilor de tot felul, care respingeau orice tip de reprezentare iconografică), se dezvoltă o artă eclesială care corespunde principiului enunţat: „*folositoare pentru cei*

[319] Pr. Nicolai OZOLIN, *Câteva observaţii despre deosebirea duhurilor în artă*, în „*Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*", Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, p. 72.
[320] *Idem, art.cit.*, p. 76.

neştiutori de carte". Pentru aceasta se pun la punct programe catehetice (nu atât dogmatice, cum e în arta bizantină) cât mai ales biblice şi moralizante. Din fiecare întâmplare biblică sunt puse în evidenţă una sau mai multe virtuţi. Evoluţia pare absolut normală din moment ce Sinodul de la Frankfurt decretase: „*Sfinţenia nu poate avea decât două motive: pentru fiinţele raţionale ea provine din practicarea virtuţilor, şi pentru obiectele materiale, datorită unei consacrări sacerdotale*".[321] Introducând perspectiva şi naturalismul,[322] arta apuseană pierde nuanţa transcendenţei evidentă în stilul icoanei bizantine; doar dispunerea în locuri sacre şi aureolele mai amintesc uneori că te afli în faţa unei imagini sacre.

*

Parcurgând istoric etapele dezvoltării iconografice am observat cum egiptenii, punând la punct o complicată teorie despre fiinţă, salvau transcendenţa zeilor acceptând în acelaşi timp posibilitatea reprezentării iconografice. Deşi ascuns sub masca invizibilităţii, Ka-ul oricărui zeu era perceput ca o sălăşluire obiectivă în materie. Pentru a da o superioritate transcendentă reprezentărilor iconografice, egiptenii au pus la punct un stil hieratic preluat apoi şi de creştini prin filiera alexandrină.

Cât priveşte elenismul, ştim prea puţine lucruri din teologia „oficială" a reprezentărilor iconografice. Foarte interesant este conceptul iconografic al „imaginii vide", în care

[321] *apud* J.C. SCHMITT, *art.cit.*, p. 274. Este evident că această perspectivă asupra sacralităţii a determinat apariţia unor rugăciuni de sfinţire a imaginilor sacre. Din păcate aceasta contravine principiului exprimat de apărătorii icoanelor, conform căruia acestea nu au nevoie de o rugăciune specială întrucât sunt sfinte odată cu înscrierea numelui persoanei reprezentate şi în virtutea relaţiei lor cu prototipul pe care îl re-prezintă.

[322] Pentru detalii privind rolul perspectivei în arta bisericească vezi la Pavel FLORENSKY, *Iconostasul, (Perspectiva inversă)* trad. Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 73-132.

zeul era reprezentat de un obiect (ca în simbolismul numerologic din teologia asiro-babiloniană) precum şi teoriile despre imaginile nefăcute de mână omenească (ξοανον). Evoluţia ulterioară a artei greceşti introduce aspectul dinamic şi aspectul naturalist în imaginea de cult. Acest fapt duce la reacţia vehementă a unor filozofi ca Platon, Xenofon, Heraclit etc., care afirmă natura transcendentă şi incognoscibilă a zeilor, negând astfel posibilitatea reprezentării lor materiale.

Aparent, teologia ebraică este cea care refuză categoric orice imagine cultuală. Cu toate acestea, s-a demonstrat că la apariţia creştinismului existau unele sinagogi cu reprezentări iconografice, şi care ne dau posibilitatea să înţelegem că raporturile s-au schimbat. În ciuda faptului că teologia tradiţională ebraică afirmă că singura percepţie vizibilă a lui Iahve este *kavod*-ul (slava Sa: Ex. 24, 17), mistica ebraică susţine posibilitatea unei reprezentări a lui Iahve. Aceste reprezentări posibile sunt *merkaba* (carul ceresc al lui Iahve: Iez. 1) şi *ur'koma* (imaginea numelui pur: Ex. 20, 2; Os. 11, 1; 12, 10).

Pentru creştini, vederea lui Dumnezeu este justificată prin Întrupare şi posibilă datorită îndumnezeirii materiei prin puterea Harului. Dar până la această concluzie au trecut secole şi dureroase experienţe. Pentru primii creştini refuzul icoanelor în cult era justificat prin dorinţa de a se face o deosebire clară între păgânism şi creştinism. Oricum nenumăratele descoperiri ale unor reprezentări iconografice din sec II-III infirmă teoria unui aniconism radical al primilor creştini. Sec. IV aduce, odată cu libertatea, accentuarea ataşamentului faţă de icoane şi ca urmare a dezvoltării cultului martirilor. În faţa exagerărilor secolelor VI şi VII Biserica reacţionează prin Sinodul Trulan (692). Această poziţie nu va putea evita însă ultima mare erezie din Biserică: iconoclasmul. Ca urmare a acestei grave probleme Biserica îşi va preciza atitudine faţă de icoanele de cult recunoscându-le legitimitatea.

Receptarea eronată a hotărârilor Sinodului VII a determinat apariţia unei arte cu totul diferită faţă de Constantinopol urmată de dezvoltarea unei teologii şi a unei tradiţii diferite. Afirmând raţiunea de a fi a icoanei doar pe principiul său didactic, Apusul s-a angajat într-o artă tot mai realistă. Astfel, în timp ce în tradiţia răsăriteană se dezvolta teologia energiilor necreate iar icoana era înţeleasă ca o prezenţă a harului, Occidentul catolic trăia drama Renaşterii: modelul nu mai este trupul transfigurat de har, ci omul strălucind în toată „măreţia cărnii sale". Pe o poziţie radicală se situează Bisericile Protestante care nu recunosc icoanei decât o funcţie istorică şi didactică; icoana ca obiect al veneraţiei este necunoscută în lumea protestantă şi, ca atare, icoanei i se refuză un loc în Biserică.

Rezumând cele expuse înţelegem că icoana se justifică prin: a) Întruparea lui Hristos; b) îndumnezeirea firii omeneşti; c) chipul lui Dumnezeu din om; [323] şi că pentru Biserica Ortodoxă icoana este: a) expresie văzută a Revelaţiei; b) limbaj şi mijloc de comunicare şi propovăduire a credinţei; c) parte integrantă a cultului divin.[324]

[323] *Ibidem*, p. 284.
[324] L. USPENSKY, *op. cit.*, p. 98.

V. ANALOGIE ŞICOMPLEMENTARITATE

Inseparabilă de cuvânt şi de lucrarea liturgică, de doctrina şi viaţa Bisericii, arta iconografică şi-a asumat, după cum vom vedea, multe din atributele limbajului verbal. Orator fără cuvinte şi scriitor fără litere, icoana trăieşte un raport de complementaritate cu cuvântul Evangheliei. Trăind în limitele unei autonomii limitate, icoana întregeşte şi face mai clar, mai direct şi mai rapid ceea ce oratorul, de multe ori, nu reuşeşte să facă în sute de cuvinte. Modalitatea de expresie, conţinutul ideatic, atributele comune, fac din icoană şi Evanghelie un binom inseparabil. Identitatea de conţinut între ele este atât de evidentă uneori încât doar „întruparea" lor în forme materiale diferite poate face diferenţa.

1. Icoana şi Evanghelia.

„Ce era de la început, ce ***am auzit****, ce* ***am văzut*** *cu ochii noştri, ce am privit şi mâinile noastre au pipăit despre Cuvântul vieţii, - şi Viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim Viaţa de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă – ce am văzut şi am auzit, vă vestim şi vouă…"*(1 In. 1,1-3). Când Sf. Ioan Evanghelistul a scris aceste cuvinte, de bună seamă că nu se gândea să clarifice raportul dintre cuvânt şi imagine. Gândul său mistuitor, ca de altfel al tuturor Apostolilor, era să dea mărturie despre un eveniment capital care i-a schimbat viaţa: întâlnirea sa cu Domnul Iisus Hristos. Acesta, nu doar lui, ci şi întregii omeniri îi dădea un sens nou. Cu toate acestea, în aceste

cuvinte pare să fie cuprinse elementele principale ale unei teologii care vizează raportul dintre catehează şi imagine ca purtătoare ale aceluiaşi subiect: Cuvântul-chipul văzut al Tatălui.

Icoana şi Evanghelia stau pe aceeaşi poziţie tocmai pentru că ***au acelaşi izvor şi acelaşi fundament teologic***: persoana Mântuitorului Hristos. În Sinodul de la Constantinopol din anul 869/870 se afirmă: *„Poruncim venerarea sfintei icoane a Domnului nostru Iisus Hristos, deopotrivă cu cartea Evangheliilor. Într-adevăr, aşa cum prin silabele ce alcătuiesc pe aceasta ne aflăm mântuirea, tot astfel cei învăţaţi sau neînvăţaţi sunt părtaşi ai moştenirii, prin culorile icoanelor”*.[325]

Relaţia analogică între cuvântul Evangheliei şi icoana lui Hristos, implicit şi a sfinţilor, se bazează întâi de toate pe faptul că ***ambele sunt subiect şi mijloace de transmitere ale unicei Revelaţii.*** Într-adevăr, atât Evanghelia cât şi icoanele dau mărturie despre Hristos cel întrupat, despre faptele şi minunile Sale, despre felul în care Dumnezeu s-a făcut om şi despre felul în care omul poate deveni „dumnezeu”. În textul mai sus citat se întrevede această reducţie la un unic izvor: Hristos, precum şi efectul cauzei: dacă a fost văzut trebuie propovăduit. *„Cuvântul s-a făcut trup ... şi noi am văzut...”* Întruparea, arătarea în trup a Mântuitorului, este nu doar argumentul posibilităţii icoanei, ci şi fundamentul său teologic dar, în acelaşi timp, este şi suportul oricărei propovăduiri „…şi noi *am văzut* … şi mărturisim şi *vă vestim* …”. Această relaţie de cauzalitate, ca argument teologic, este afirmată de Sf. Ioan Damaschin: „*Evident atunci când vezi că Cel fără trup s-a făcut pentru tine om, vei face icoana chipului Său omenesc. Când Cel nevăzut S-a făcut văzut în trup, atunci vei înfăţişa în icoană asemănarea Celui care S-a făcut văzut. Când Cel fără trup, fără formă, fără greutate şi fără calitate, fără de mărime din pricina superiorităţii firii lui, Cel care există în chipul lui Dumnezeu a luat chip de rob (Fil. II,6-*

[325] MANSI XVI, 400.

7) şi prin această apropiere între cantitate şi calitate şi-a îmbrăcat chipul trupului, atunci zugrăveşte-L în icoană şi aşează spre contemplare pe Acela care a primit să fie văzut. Zugrăveşte Naşterea Lui fără nume, naşterea din Fecioară, Botezul în Iordan, Schimbarea la Faţă de pe Tabor, patimile, mijlocitoarele nepătimirii, moartea, minunile - simbolurile firii lui dumnezeieşti, minunile făcute cu lucrare trupului dar cu ajutorul lucrării dumnezeieşti, crucea cea mântuitoare, îngroparea, învierea, înălţarea la cer. Zugrăveşte-le pe toate şi cu cuvântul şi cu culorile".[326]

În fapt, Părinţii Sinodului VII au putut dezvolta o teologie rafinată pe marginea unor subtilităţi lingvistice. Într-adevăr, verbele „*a scrie"* şi *„a picta"* se construiesc în limba greacă pornind de la aceeaşi rădăcină verbală: γραφειν. Astfel, dacă prin cuvinte se *pictează/scrie* lucrarea mântuitoare a Domnului Hristos, icoanele, *scrise* cu culori, îndeplinesc acelaşi lucru.

În discuţiile Sinodului VII Părinţii Bisericii au afirmat foarte clar raportul de egalitate şi de complementaritate dintre cele două*: „Prin aceste două mijloace, care se completează reciproc, adică prin lectură şi prin imaginea vizibilă, obţinem cunoaşterea aceluiaşi lucru."*[327] Relaţia de egalitate între cuvânt şi icoană a fost atât de mult pusă în evidenţă în dezbaterile Sinodului VII Ecumenic încât, la prima vedere, se pare că aceasta a fost grija de căpătâi a sinodalilor.[328]

2. Materialitatea icoanei şi cuvântului

Fundamentul teologic şi subiectul comun al icoanei şi Evangheliei nu sunt singurele elemente care le recomandă egale. Materialitatea amândorura este o altă caracteristică comună. Ea

[326] SF. IOAN DAMASCHIN, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, I, 8.
[327] *Apud*, Leonid USPENSKY, *Essai sur la theologie de l'icone*, Cerf, Paris, 1960, p. 164.
[328] Pr. P. SEMEN, Pr. N. CHIFĂR, *Icoana…,* p. 235-236.

derivă, într-un anume fel, din caracterul mediatic între transcendent şi imanent pe care îl are atât icoana cât şi cuvântul scris al Evangheliei. Revelând dumnezeirea, atât icoana cât şi cuvântul, nu pot folosi în lucrarea lor decât elemente sensibile. Sfântul Ioan Damaschin a înţeles şi a explicat lămurit această necesitate a firii omeneşti: *„Pentru că suntem alcătuiţi din două părţi, din suflet şi din trup, şi pentru că sufletul nostru nu este simplu, ci este acoperit ca de un voal, este cu neputinţă să ajungem la cele intelectuale fără ajutorul celor corporale (ἀδύνατον ἡμᾶς κκτὸς τῶν σωματικῶν ἐθεῖν ἐπὶ τὰ νοιτά) Aşadar, după cum prin cuvintele pe care le rostim, auzim cu urechile corpului dar înţelegem cele duhovniceşti, tot astfel prin contemplarea cu ochii trupului ajungem la contemplare duhovnicească."* [329] Caracterul materialităţii amândorura este foarte pregnant în limba greacă. Am amintit deja că pentru „a scrie" şi „a picta" grecii foloseau acelaşi cuvânt, γραφείν. Această identitate lingvistică, le-a permis iconodulilor teorii sofisticate, la graniţa dintre logică şi sofism, teorii care duc la concluzii comune: ori refuzul amândorura, ori acceptarea lor împreună.

Pentru Sfântul Teodor lucrurile suprasensibile nu pot fi cunoscute decât prin mijlocirea celor sensibile, materiale. De aceea, afirmă el, *„Zugrăveşte-L pe Hristos acolo unde poţi, ca pe Cel ce locuieşte Însuşi în inima ta, astfel încât, citind despre El sau văzându-L într-o icoană, să-L recunoşti prin* ***cele două moduri de cunoaştere sensibilă*** ca să-ţi lumineze de două ori gândurile şi să înveţi să vezi cu ochii ceea ce ai învăţat prin cuvânt". [330] Arătând că ambele sunt scrise cu ajutorul cernelii, respectiv al culorilor, Sfântul Teodor Studitul afirmă: *„Ceea ce într-un loc este reprezentat prin cerneală şi hârtie, este reprezentat în icoană prin diverse culori sau un alt material* (καὶ ὁ ἐνταῦθα διὰ χάρτου καὶ μὲλανοσ, οὕτωσ ἐπὶ τὺς εἰ-

[329] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Cele trei tratate…,* III, 12.
[330] P.G. XCIX, 1213 C.

κὸνος, διὰ ποικὶλων χρομάτων, ἥὅτε τύχοι ἄν ἄλλων ὑλῶ ν έγχαρά-ττεται)".[331]

Într-un manuscris armenesc, considerat anterior disputelor iconoclaste „oficiale" cu aproape un secol şi pus pe seama cărturarului Vărtanes, se menţionează raportul de egalitate dintre icoană şi Evanghelie provenind şi din materialitatea celor două: *„În biserici pictăm toate acestea aşa cum ne spune şi Sfânta Carte. Şi în cărţi se întrebuinţează scrierea cu uleiuri, şi cu acelaşi ulei se pictează şi în biserici. Din cărţi numai urechile aud, iar picturile cu ochii le vedem, cu urechile auzim, dar cu inima credem. Iată că e clar din cărţi derivă cultul icoanelor."*[332]

În acelaşi fel, pomenitul Sinod din Constantinopol (869), pune atât Evanghelia, cât şi icoana pe acelaşi plan al cinstirii liturgice, datorită efectului pe care ambele îl produc în firea omenească: *„Cinstim imaginile sfinte ale Domnului nostru Iisus Hristos şi cartea Sfintelor Evanghelii, arătându-le aceiaşi veneraţie, deoarece aşa cum obţinem un bine mântuitor prin intermediul silabelor (scrise în Evanghelii), la fel se întâmplă şi cu imaginile pictate cu artă şi culori* (ὅσπερ γὰρ διὰ τῶν ἐμφερομένων ἐν αὐτῇ συλλαβῶν τῆς σωτηρίας ἐπιτυγχὰνουσιν ἅπαντες, οὕτω διὰ χρομάτων εϋκονουργι ας.)[333] Desigur că nu materia mântuieşte, nu literele, lemnul sau culoarea, ci conţinutul, persoana Celui reprezentat. Materia însă, şi într-un caz şi altul, este doar vehicul al unor idei; al aceloraşi idei în cazul nostru. De aceea a fost corect argumentul preluat de apărătorii icoanelor de la Sfântul Vasile: *cinstea dată aparent icoanei urcă la prototip.*

---

[331] P.G. XCIV, 1172; *Apud* Pr. Nikolai OZOLIN, *Chipul …*, p. 50.

[332] Considerat „un arhiereu cărturar al Sfântului Scaun", Vărtanes a fost locţiitorul scaunului patriarhal al Armeniei între 604-607; Arhim. Zareh BARONIAN, *O importantă menţiune despre cultul sfintelor icoane*, în Rev. „ST" 9-10/ 1971 (XXIII), p. 675.

[333] *Apud* N. Ozolin, *Chipul…,* p. 50.

În felul acesta era salvgardată atât transcendenţa lui Dumnezeu, cât şi pericolul idolatriei. Dumnezeu rămâne necircumcis, dar persoana Sa comunică închinătorului harul nevăzut. Concluzia este clară: „*Eu nu mă închin materiei, ci Creatorului materiei…"* De aceea Sfântul Ioan Damaschin îi anatematizează pe cei care ar îndrăzni să îndumnezeiască icoana.[334]

În fapt, părerea că scrierea ar fi „mai immaterială", adică mai departe de idolatrie decât icoanele, este destul de greşită. Ca şi icoana, cuvântul, sub cele două forme ale sale, scris sau vorbit, este legătura dintre imaginile optice naturale sau mentale, convertite în semne grafice cu ajutorul cernelii, şi/sau sunete sensibile de diferite tonalităţi. Tocmai această părtăşie cu lumea sensibilă a făcut ca filozofii imaginarului şi ai comunicării să considere cuvântul suficient de material. *„Cât priveşte comunicarea lingvistică, aceasta se dezvoltă şi ea în două sisteme corporale: exprimarea orală sau acustică, care pune în joc vocea emiţătoare, şi este cuplată cu urechea receptoare, tot aşa cum expresia scrisă sau grafic, exprimare care cuplează mâna care scrie cu ochiul care citeşte, face apel la receptarea vizuală a actului lecturii. Limbajul, constituit independent de logica analogică proprie vederii, recurge deci la o polisenzorialitate corporală în utilizarea sa interpersonală şi întâlneşte pe drumul său atât ochiul cât şi vederea."*[335]

Nici chiar poporul evreu, pretendent al unui cult spiritualizat la modul absolut, nu s-a putut debarasa de materialitatea comunicării. Departe de a trăi într-o transcendenţă absolută, Dumnezeul lui Israel, care ar trebui să fie fără grai şi fără chip, are cel mai uman chip posibil. Sf. Scriptură este plină de expresii ca: „ochiul lui Dumnezeu", „mâinile Sale", „urechile Sale" etc. Uneori Biblia pune pe seama Lui atitudini foarte omeneşti ca mânie, răzbunare, bucurie.

---

[334] SFÂNTUL IOAN DAMASCHIN, *Cele trei tratate…,* III, 9.

[335] Jean-Jacques WUNENBURGER, *Philosophie des images*, Ed. PUF, Paris, 1997, p. 23 (trad. rom. p. 39).

Trup şi suflet fiind, omul are nevoie de materialitatea lumii în care trăieşte, pentru a se putea exprima, pentru a putea comunica. În fond, creştinii nu puteau nega materia pentru că ea însăşi era creaţia lui Dumnezeu. Din contră, mai ales în urma întâlnirii creştinismului cu filozofia gnostică, Biserica şi-a conturat o teologie proprie despre materie. De aceea maniheii au fost depărtaţi din Biserică, pentru că socoteau că materia este rea în sine. Venirea lui Hristos în lume, Învierea şi Înălţarea Sa cu trupul la cer, a reorientat materia înspre Dumnezeu; iar Pogorârea Sfântului Duh este începutul unei lumi în care materia este penetrată de harul Său.

De aceea creştinii au văzut permanent în materie nu ceva malefic ci, dimpotrivă, ceva de care Hristos, folosindu-se, ne-a arătat că o putem întrebuinţa. Evanghelia şi icoana au fost aşadar pentru ei materia prin care puteau să-L contemple pe Dumnezeu cel în-materializat. Folosirea materiei în acest scop nu este decât o treaptă intermediară pe care Dumnezeu ne-a pus-o la îndemână ca urmare a senzorialităţii firii noastre.

Ca nimeni altul, Sf. Ioan Damaschin este, şi de această dată, foarte lămuritor: *„Apostolii au văzut, în chip trupesc, pe Hristos, patimile şi minunile Lui şi au auzit cuvintele Lui. Şi noi dorim să vedem şi să auzim şi să ne fericim. Aceia au văzut «faţă către faţă», pentru că erau prezenţi cu trupul. Noi însă, pentru că n-am fost prezenţi cu trupul, auzim cuvintele Lui din cărţi, ne sfinţim auzul, iar prin el, sufletul, şi ne fericim. La fel se întâmplă cu icoana pictată; privind trăsăturile trupului Său, pătrundem cu spiritul, după putinţă, slava dumnezeiască. Suntem duali, constituiţi din suflet şi trup, iar sufletul nostru nu este unul la vedere, ci este învăluit într-un fel de veşmânt; ne este imposibil să tindem spre spiritual fără corporal. Căci aşa cum auzim cuvintele sensibile cu urechile noastre trupeşti şi aşa cum înţelegem lucrurile spirituale, tot astfel, prin contemplaţia în trup, ajungem la contemplaţia în duh. Hristos şi-a asumat un trup şi un suflet pentru că omul are un trup şi un suflet. Pentru aceasta şi Botezul este alcătuit din două părţi, din apă şi din*

duh, şi tot astfel şi Sfânta Împărtăşanie şi rugăciunea şi psalmodia, lumânările şi tămâia, toate sunt duble: corporale şi duhovniceşti."[336]

Din acest motiv concluzia nu poate fi decât una: mulţumită întrupării lui Dumnezeu, realizarea mântuirii noastre pe pământ şi slava în duh şi în adevăr nu exclud materia şi trupul ci, dimpotrivă, le presupun, iar pentru creştini relaţia trup-suflet, material-spiritual, nu presupune neapărat o tensiune, ci un dialog, o împreună vieţuire.

3. Învăţând cu icoana

Cateheza, având ca subiect informarea creştinilor asupra Revelaţiei, a adevărurilor de credinţă şi a formării creştinilor în spiritul evanghelic propovăduit de Mântuitorul, se află, cel puţin în cadrul ei general, pe aceeaşi poziţie cu icoana. Aceasta face manifestă lucrarea în lume a Mântuitorului în vederea mântuirii şi sfinţirii omului. Ca şi Evanghelia, care furnizează suportul material al oricărei cateheze, icoana pune la îndemâna cateheţilor un instrument intuitiv de o forţă predicatorială extraordinară. Dintr-o privire, credincioşii au înaintea ochilor o imagine comună, acceptată de Biserică. Nu propria imagine construită mintal în funcţie de informaţiile culturale, intelectuale şi biblice ale fiecăreia. O imagine ca orice altă informaţie poate fi înşelătoare. De aceea, Biserica păstrează în erminii modele iconografice recunoscute şi autentificate de Biserică în virtutea Tradiţiei.

Ca şi cateheza, icoana nu este doar informativă, ci şi formativă. Creştinul, acompaniat în rugăciunea şi lucrarea sa liturgică din biserică de chipurile sfinţilor, se va sili să urmeze acelor frumoase exemple. Dacă în biserică creştinul ia contact cu tainele credinţei, pe care le află din lecturile biblice şi din cuvântările dezvoltate aici, conţinutul lor îl va aprofunda şi-l va repeta mereu înălţându-şi ochii spre sfintele icoane. Acestea, aşa

[336] SF. IOAN DAMASCHIN, *Cele trei tratate…*, III, 12.

cum am văzut, sunt nu doar re-producerea textelor sfinte, ci şi depozitarul adevărurilor adânc dogmatice.

3. 1. Funcţia catehetic-didactică a icoanei

Când papa Grigore cel Mare îi scrie episcopului Sereniu al Marsiliei că icoanele *„sunt puse în biserici pentru ca neştiutorii de carte să poată citi privind pe pereţi, ceea ce nu pot citi în cărţi”* pentru că ***„Ceea ce este Scriptura pentru cel învăţat, aceea este icoana pentru cel neştiutor”,*** acesta proclama, practic, caracterul cel mai necontestat al icoanei.[337] În acelaşi timp, papa Grigore recunoştea implicit că adorarea dumnezeirii e una iar cinstirea icoanei este cu totul altceva. Noi nu adorăm icoana şi nici nu o putem refuza pentru faptul că este de mare folos. Din păcate, papa Grigore iniţiază în Apus doar o justificare didactică pentru icoană. Despuiată de conţinutul său dogmatic şi de funcţia sa liturgică, icoana încetează să mai fie mijloc de comunicare între două lumi. Simplul fapt că reprezintă un subiect biblic nu i-ar da nici un privilegiu în faţa artei profane, iar imaginea ar rămâne doar un tablou cu un subiect religios. Pericolul nu este deloc minor, iar sinodalii de la Niceea II (787) l-au evitat cu oarecare dificultate.[338]

Biserica a atribuit dintotdeauna un rol instructiv icoanelor, şi nu doar pentru cei „*învăţaţi*”, ci pentru toţi creştinii deopotrivă. Patriarhul Nechifor spune că ele sunt folositoare şi

---

[337] *„Nu trebuia totuşi ca icoanele să fie distruse. Ele sunt puse în biserici pentru ca neştiutorii de carte să poată citi privind pe pereţi, ceea ce nu pot citi în cărţi. Ar fi trebuit, frate, să le păstrezi, nelăsând poporul să le adore”. „Trebuie să deosebim adorarea icoanei de faptul de a învăţa prin icoană, ceea ce trebuie adorat în istoria sfântă. Ceea ce este Scriptura pentru cel învăţat, aceea este icoana pentru cel neştiutor”.* (Cartea IX, Epist. 105, PL 77, 1027 c - 1028 a; Cartea XI, Epist. 12, PL 77, 1128 a - 1130 b, *apud* L. Uspensky, *op. cit*., p. 69; *Ibidem*, p. 51).

[338] Ch. SCHONBORN este de părere că, evitând concluziile la care ajunseseră Sf. Gherman şi Sf. Ioan Damaschin, Sinodul VII refuză, nu fără o anumită diplomaţie, să vadă în icoană un obiect plin de har şi sfinţenie, scoţând în relief doar utilitatea sa catehetică, *op.cit*., p. 160.

necesare pentru toţi creştinii întrucât tainele credinţei se reţin mai uşor prin contemplare. Nefiind citit în permanenţă în biserici, cuvântul Scripturii este suplinit în absenţă de prezenţa imaginilor, căci aşa cum afirmase Sf. Grigore de Nyssa, „*pictura cea tăcută grăieşte de pe ziduri, mult mai bine făcând*”.[339] Acelaşi lucru îl afirmă şi Sf. Ioan Damaschin: „*Nu am prea multe cărţi, nici prea mult timp liber pentru a citi; intru însă, în biserică, înăbuşit de gânduri ca de nişte spini (...) podoaba picturii mă atrage să privesc, îmi desfătează vederea ca o livadă şi, pe nesimţite, slava lui Dumnezeu îmi pătrunde în suflet*”.[340]

Pentru Sf. Vasile cel Mare acolo unde cuvintele se arată neputincioase, icoanele grăiesc mai clar şi mai puternic: *„Completaţi prin arta voastră chipul neterminat al comandantului de oşti. Luminaţi cu florile înţelepciunii voastre imaginea neclară a martirului încununat pe care abia am schiţat-o; chiar de-aş fi înfrânt de pictura înfăţişând faptele eroice ale martirilor, voi fi bucuros să încuviinţez şi de această dată realitatea acestei victorii”*.[341]

Sinodul VII afirmă foarte clar şi răspicat raportul de interdependenţă dintre Scriptură şi icoană: *„Dacă Părinţii nu ne-au spus că Evanghelia trebuie citită, nu ne-au transmis nici obligaţia de a picta icoane. Dacă ne-au transmis-o pe una, ne-au transmis-o şi pe cealaltă, fiindcă reprezentarea este inseparabilă de istoria evanghelică, şi invers: istoria evanghelică este inseparabilă de reprezentare. Una şi alta sunt bune şi vrednice de veneraţie. Pentru că se explică reciproc şi, neîndoielnic, stau mărturie una pentru alta”*.[342] Într-un anume fel, aşa cum Vechiul Testament se clarifică şi se lămureşte în Noul Testament, la fel, icoana clarifică şi lămureşte textul Scripturii.

---

[339] *apud* G. DUMEIGE, *op.cit*., p. 30.
[340] Sf. I. DAMASCHIN, *Cele trei tratate*, I, p. 73.
[341] Sf. Vasile cel Mare, *Oratio* 6,29 *(Panegiric la Sf. Varlaam*) PG 33,589, *apud* L. USPENSKY, *op.cit*., p. 50.
[342] MANSI, XIII, 269 a, *apud* USPENSKY, *op.cit*., p. 93.

Uneori apărătorii icoanelor par chiar să atribuie icoanelor o importanţă superioară Scripturii, superioritate rezultată din supremaţia văzului asupra auzului. Ochiul este un martor mai fidel şi mai important[343], pentru că acela care a scris a trebuit mai întâi *să vadă*: şi de aceea, spune Teodor Studitul, „*cuvântul profeţilor a fost precedat de viziuni, iar apostolii înainte de a scrie, L-au văzut pe Hristos*”.[344] În acelaşi fel, episcopul Teodor Abu Qurra[345] justifică puterea superioară a icoanelor: „*Imaginile nu sunt altceva decât o scriere clară, inteligibilă fie de cel ce ştie să citească, fie de cel ce nu ştie. Din acest motiv, dintr-un anumit punct de vedere, ele sunt mai bune decât scrisul*”.[346]

Exerciţiul de rememorare a unor fapte trecute din istoria mântuirii pune în evidenţă o funcţiune anamnetică a icoanei. Ea nu este doar o re-prezentare a Scripturii, ci şi memoria şi martorul viu al vieţii bisericii. Pe pereţii bisericii, alături de profeţii din Vechiul Testament, îl găsim şi pe Hristos, dar şi pe sfinţii de mai târziu. Aşa, bunăoară, în iconografia unor biserici din Moldova găsim „istoria sinoadelor ecumenice” în Transilvania, în unele biserici mai noi, găsim zugrăvită „povestea” sfinţilor canonizaţi în secolul trecut: Sf. Ghelasie, Sf. Sofronie de la Cioara, Moise din Măcinic, Sf. Iacob Hozevitul în Moldova şi mulţi alţi neo-martiri locali.

---

[343] SF. TEODOR STUDITUL, *Scrisoare către Niceta*, PG 99, 1304 c.

[344] Idem, *Antireticul III*, 4,12; PG 99, 436 a.

[345] Numărat printre primii apologeţi ai icoanelor, Teodor Abu Qurra (~ 750-829) episcop de origine arabă, este elementul de legătură între cultura creştină şi cea arabă / islamică în forma sa incipientă. Opera sa – *Tratatul privind venerarea sfintelor icoane* – este o reacţie împotriva creştinilor care refuzau cultul icoanelor, ca urmare a acuzelor de idolatrie venite din partea arabilor. Mai puţin cunoscută, teologia lui Abu Qurra ne furnizează, pe lângă clasicile argumente, unele noi: astfel, pentru a justifica cultul lor, el introduce conceptul de „intenţie”: prin cinstirea icoanelor, creştinii intenţionează să dea onoare persoanei. Despre viaţa, activitatea şi opera lui Abu Qurra, vezi Paola PIZZO, Introducere la TEODOR ABU QURRA, *La difesa delle icone*, Ed. Jaca Book [Vicino Oriente], Milano, 1995.

[346] Teodor Abu QURRA, *La difesa* …, XII, 22-29, p. 110-112.

3. 2. Icoana şi principiile didactice

Trebuie să recunoaştem de la bun început că nenumăraţi teologi, începând cu primii apărători ai icoanelor, au văzut în iconografie o altă faţă a catehezei liturgice. Din păcate, din informaţiile noastre, cu excepţia lui Sorin Dumitrescu, nimeni nu s-a aplecat să analizeze în profunzime această latură a icoanei.[347] Pentru dl. Dumitrescu există o mare asemănare între discursul catehetic şi cel iconografic ca atare şi între uneltele de lucru ale ambelor: *„Structurile discursive omiletice şi liturgice ale propovăduirii bisericeşti reproduc cu fidelitate strategiile propovăduirii hristice, tehnicile dumnezeieşti de învăţare şi luminare a mulţimilor, folosite de Iisus Hristos, precum şi modalităţile de livrare treptată a „pachetelor" de vestiri şi revelaţii extramundane, depăşind drastic puterea de înţelegere şi experienţa duhovnicească ale auditoriului*."[348]

Plecând de la acest concept unanim acceptat vom încerca în cele ce urmează să vedem în ce măsură icoana se supune principiilor didactice generale.

a). Principiul intuiţiei „indică faptul că accesul în lumea credinţei trece prin simţuri, cunoaşterea concretă, senzorială, fiind baza abstractizării şi generalizării cunoştinţelor" de aceea „profesorul trebuie să ţină cont de următoarele norme didactice: să prezinte elevilor cât mai mult material intuitiv (hărţi, planşe, fotografii, desene)".[349]

Omul are nevoie de ceva concret pentru a înţelege ceea ce-i spui. Nici matematica – cea mai abstractă dintre ştiinţe – nu poate renunţa la elementul sensibil: semne şi simboluri. Să ne reamintim un text patristic; „*Spune-mi, omule, dacă vreun păgân vine la tine spunându-ţi: Arată-mi credinţa, pentru ca să*

---

[347] Sorin DUMITRESCU, *Chivotele lui Petru Rareş*, Anastasia, Bucureşti, 2001. Totuşi studiul domnului Dumitrescu, având o altă ţintă, a identificat doar un teren care merită să fie studiat în viitor.

[348] *Ibidem*, p. 40.

[349] Pr. Prof. univ. Dr. Sebastian ŞEBU, Prof. Monica şi Dorin OPRIŞ, *Metodica predării religiei*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 52.

*pot crede şi ei. – Ce îi vei arăta***? Nu cumva îl vei ridica de la cele văzute către cele nevăzute***? Du-l într-o biserică (...) şi aşează-l înaintea icoanelor ce se află zugrăvite acolo*".[350]

b). Principiul accesibilităţii, trebuie să ţină seama de gradul de pregătire şi de mediul cultural, precum şi de alte particularităţi.[351]

Cel puţin pentru primele veacuri creştine acest principiu didactic poate fi identificat în arta creştină. Folosind pentru exprimarea unor concepte creştine mai ales simboluri şi alegorii preluate din cultura păgână a vremii, arta creştină veche demonstrează o preocupare atentă pentru comunicarea cu lumea păgână. Deşi pare că arta primelor veacuri se adresează unui grup restrâns de cunoscători, totuşi, folosindu-se de elemente şi simboluri artistice cunoscute, Biserica transmite lumii păgâne mesajul Evangheliei. Înţelegând parcă acest principiu, Sfântul Vasile cel Mare, referindu-se însă la scrierile profane, afirmă: „*Să facem ca albinele; ele nu se aşează pe flori fără discernământ şi nu iau decât ce le trebuie pentru munca lor. Şi noi dacă suntem înţelepţi luăm din acele scrieri decât ceea ce se adaptează nouă şi este conform cu adevărul (...). Trebuie aşadar să examinăm atent orice doctrină şi s-o adaptăm scopului nostru, aşezând-o, cum zice proverbul doric, ca piatra la firul de plumb"*.[352]

În mijlocul unei societăţi păgâne care îşi redefinea identitatea şi care, familiarizată cu aceste modele, [353] accepta mai uşor Evanghelia, Părinţii Bisericii au făcut posibilă găsirea unor relaţii între Hristos şi multe personaje din mitologie: Eros şi Psyche, Orfeu, Ulise ş.a.

---

[350] *Contra lui Constantin Cabalinul* (anonim), PG 94, 2, 325; *apud* L. USPENSKY, *op. cit*., p. 51.

[351] S. ŞEBU şi colab., *op. cit*., p. 53.

[352] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Discurs către tineri*, IV, 8-11.

[353] Catacombele romane, dar mai ales arta funerară creştină este plină de astfel de exemple.

c). principiul sistematizării cunoştinţelor[354] Mai ales după terminarea crizei iconoclaste pictura bisericilor este sistematizată şi organizată logic şi continuu. Principiul acesta fusese anunţat de programul iconografic al lui Nil Sinaitul:"*Fă în aşa fel ca mâna celui mai iscusit pictor să acopere ambele laturi ale bisericii cu scene din Vechiul şi Noul Testament (...)*".[355] într-o înlănţuire istorică şi logică scenele din Vechiul Testament (în special cele importante, legate în mod direct de mântuire şi Hristos) se succed astfel încât cele din Noul Testament apar pictate ca o continuare firească. Primele versiuni ale unor programe iconografice clare – numite erminii[356] - le avem abia de prin sec. XVI-XVII, dar cu siguranţă ele trebuie să fie cu mult mai vechi.

Dacă până în sec. IX predomina o sistematizare istorică a scenelor în dispunerea iconografică din biserici, începând cu Fotie, principiul care guvernează este cel dogmatic.[357] Istoric sau dogmatic este limpede că scenele din biserici se grupează sistematic şi logic după anumite principii.[358]

d). Principiul îmbinării teoriei cu practica. În faţa icoanei creştinul nu cade într-un extaz estetic. Dacă ar fi aşa icoana, oricât am teoretiza în jurul ei, nu ar fi decât o formă exotică a unei arte profane. „*Contemplarea Cuvântului vizibil nu dă naştere pasivităţii tocmai pentru că este contemplare a Cuvântului şi nu o simplă emoţie estetică sau contemplare a*

---

[354] S. ŞEBU şi colab., *op.cit*., p. 54.

[355] *Apud* L. USPENSKY, *op.cit*., p. 50.

[356] Pentru detalii privind erminiile vezi Pr. prof. Ene BRANIŞTE, *Liturgica generală*, p. 431-443.

[357] *Apud ibidem*, p. 141-143.

[358] Acelaşi lucru poate fi constatat în partea apuseană a imperiului. La Dura-Europos în sec. II-III sunt reprezentate cicluri de scene care trebuiesc „citite" împreună iar scenele lămuresc uneori actul ritual (botez, euharistie) care se petrece în apropiere; Drd. Dumitru VANCA, *Icoana ca expresie a catehezei Bisericii*, în „Cr. Ort." III (1998), nr. 3-4, p. 165-167.

unei idei".[359] Emoţia într-adevăr te poate cuprinde[360] dar ne mişcă spre împlinirea virtuţilor şi a faptelor bune.[361] „*Icoanele sfinţilor îi stimulează pe credincioşi spre a imita virtuţile şi faptele sfinţilor. Ele ne amintesc de biruinţa sfinţilor asupra diavolului*".[362]

e). Principiul hristocentric. Într-o icoană veritabilă creştinul îl contemplă pe Hristos. Fiind „piatra din capul unghiului", în El se închid toate bolţile trupului mistic al Bisericii. Totul se raportează la El şi la lucrarea sa mântuitoare. „Sfinţenia sfinţilor" nu se raportează şi nu capătă strălucire decât în relaţie cu Jertfa Sa. Chiar scenele biblice preluate din Vechiul Testament sunt înţelese doar ca nişte paşi pe drumul către El. Lupta pământească pe care o duce orice creştin nu are valoare decât dacă este făcută cu ochii la Hristos (1 Cor. 2, 16). Atunci când priveşte icoana oricărui sfânt, creştinul îşi înalţă gândul la izvorul sfinţeniei. Contemplând chipul zugrăvit al unui sfânt, creştinul, rememorând viaţa şi întâmplările care l-au făcut pe acela fericit, se va gândi la pricina pentru care el a pătimit, a suferit: la Hristos.

În Panegiricul la Sf. Varlaam, Sf. Vasile afirmă acest principiu: *„Voi priviţi spre acest luptător zugrăvit în chip şi mai viu în tabloul vostru. Fie ca demonii să plângă, înfrânţi încă o dată ... şi fie ca în acest tablou să fie arătat şi începătorul luptelor, Hristos".*

De asemenea, toată organizarea programului iconografic într-o biserică este centrată pe figura Mântuitorului Hristos. Nu doar privind la Maica Domnului îl vedem pe Hristos, nu doar privind la profeţii Vechiului Testament sau la Apostoli îl vedem

---

[359] J. Ph. RAMSEYER, *La parole et l'image*, Neuchâtel, 1963, p. 18, *apud* USPENSKY, *op. cit.*, p. 51.

[360] *„Am văzut de multe ori în tablou icoana acestei scene mişcătoare, şi n-am trecut pe dinaintea acestui spectacol fără să lăcrimez ..."* SF. GRIGORE DE NYSSA, *apud* Sf. Ioan DAMASCHIN, *Cultul ...,* (trad. rom. p. 75).

[361] SF. VASILE CEL MARE *apud* Sf. Ioan DAMASCHIN, *Cultul ...*, p. 70.

[362] *Ibidem.*

pe El, ci şi spaţial, în centrul bisericii, pe cupolă tronează Hristos Pantocrator.

f). Principiul asigurării conexiunii inverse (feed-back) – este cel care printr-o reîntoarcere asupra cunoştinţelor dobândite asigură o bună deprindere a acestora.[363]

Poate nici unul dintre principiile didactice enunţate nu se regăseşte atât de pregnant în icoană ca acesta. Odată deprinse la cateheză, din omilii sau din textele sacre lecturate, întâmplările sunt retrăite tot de atâtea ori când privirea întâlneşte icoana. O privire fugară asupra „*Învierii*", de exemplu, ne va readuce în minte noianul întâmplărilor biblice care sunt legate de acest „episod". Vom retrăi în câteva secunde toată drama Patimilor Domnului şi vom gusta din bucuria Învierii, inima religiei creştine (I Cor. 15,14). Şi nu doar atât. Ne vom reaminti întreaga învăţătură cu privire la Înălţarea şi preaslăvirea Domnului, învierea trupurilor şi toate celelalte.

Poate că unora aceste principii didactice aplicate imaginii religioase li s-ar părea „un pic cam forţate"; dacă însă imaginea sacră (icoana) va fi privită în contextul său liturgic, mult mai amplu de altfel decât o simplă admiraţie estetică, unde cuvântul este susţinut de icoană, de actul şi gestul liturgic, de muzica bisericească şi de arhitectură, atunci se va găsi pentru argumentaţia noastră o justificare reală. De aceea, Leonid Uspensky şi afirmă acest principiu al interdependenţei icoanei de viaţa Bisericii: „*În domeniul propriu al Bisericii, cel spiritual, se pune problema de a avea o artă care să educe poporul credincios în acelaşi sens cu Liturghia. O artă care să îi transmită învăţăturile dogmatice şi care să-l sfinţească prin prezenţa harică a Duhului Sfânt. Pe scurt era nevoie de o artă care să transpună pe pământ Împărăţia lui Dumnezeu şi care să-i însoţească pe credincioşi de-a lungul întregii lor vieţi, ca un fel de parcelă mundană a Bisericii. Era nevoie de o imagine care să fi purtat lumii acelaşi mesaj ca şi cuvântul sau ca*

[363] ŞEBU şi colab., *op.cit.*, p. 56.

prezenţa reală a sfinţeniei".[364] Acestor deziderate le răspunde în cel mai strălucit mod arta bizantină.

3. 3. Funcţia anamnetică a icoanei şi a cuvântului

Este indubitabil faptul că limbajul a apărut ca necesitate a transmiterii unor informaţii. Fiinţă socială, omul are nevoie de acumulările culturale, tehnice etc. ale celorlalţi membri ai comunităţii cu care intră în contact prin intermediul limbajului. Limbajul, în care cuvântul are o funcţie determinantă, apare astfel ca vehicul al unor informaţii, a unor idei. Ca şi cuvântul, icoana pare să împlinească aceeaşi funcţie. În culorile şi forma ei se înmănunchează un limbaj (dar ca şi cuvântul sacru, nu unul oarecare). Prin cuvântul Sfintei Scripturi ni se revelează cealaltă lume. La fel, în icoană noi putem contempla lumea transfigurată, lumea care va să vină, lumea celei de a opta zi. Şi tot din Scriptură cunoaştem planul lui Dumnezeu de mântuire a lumii. Din ea aflăm cum şi de ce a făcut Dumnezeu lumea, din ea aflăm care a fost cauza pentru care omul a căzut în păcat şi tot de aici aflăm pedeapsa şi calea iertării. Din Evanghelii aflăm despre Domnul Hristos, întruparea, patimile şi învierea Sa …

„Scriptura poate fi tradusă în ***copii vizibile grafic****, de aceea şi ele vorbesc oamenilor despre Dumnezeu, fiind folositoare celor culţi şi celor inculţi deopotrivă."*[365] O copie, oricât de bine făcută este, rămâne o copie, deşi poate substitui temporar originalul. Şi totuşi, icoana este diferită de „originalul Scripturii" tocmai în virtutea folosirii unui limbaj diferit: culoarea în loc de cerneală, lemnul în locul hârtiei, forma în locul sunetului….

Dorind să demonstreze asemănarea dintre icoană şi cuvânt, Sf. Ioan Damaschin afirmă*: „Icoanele sunt cărţi pentru neştiutorii de carte şi* ***cronici care vorbesc neîncetat****, instruind*

[364] L. USPENSKY, *op.cit.*, p. 55.

[365] SF. NECHIFOR MĂRTURISITORUL, *Antireticul II,12*; *Antireticul III,3*, P:G. C, 380b.

fără cuvinte pe cei care le văd".[366] Cronica este memoria istorică a unor evenimente petrecute în trecut. Ea consemnează faptele pentru şi este destinată urmaşilor care pe de o parte vor cunoaşte faptele înaintaşilor, pe de altă parte pot evita greşelile lor. Icoana face acelaşi lucru: păstrează vie amintirea faptelor Mântuitorului Hristos.

Din păcate toate aceste afirmaţii sunt doar jumătate de adevăr pentru că oricât am încerca să punem pe aceeaşi balanţă icoana şi Evanghelia, raportul este dezechilibrat de multe ori. De ce? Pentru că atunci când vorbim despre funcţia predicatorială a icoanei trebuie avut în vedere că, singură, icoana nu poate informa, sau dacă o face, o face prea puţin; insuficient pentru a avea o idee clară şi corectă. Într-un anume fel ***icoana nu este autonomă***. Ca să poată fi „citită", ea are nevoie ca subiectul său să fie mai întâi cunoscut dintr-o altă sursă: din Evanghelii.

Sf. Grigore de Nyssa († 394), referindu-se la jertfa lui Isaac spune: *„Am văzut de multe ori în icoană imaginea acestei scene mişcătoare şi n-am trecut pe dinaintea acestui spectacol fără să lăcrimez, deoarece arta aduce în mod clar înaintea ochilor povestirea".*[367] Înţelegem că marele ierah înţelesese sensul culorilor, figurilor din icoană doar pentru că **re-cunoscuse** povestirea. Ca atare, putem spune că, în raport cu Evanghelia, icoana doar re-povesteşte un fapt, o întâmplare deja cunoscută. Iată de ce noi considerăm că icoana trebuie neapărat pusă în legătură cu textul Sfintei Scripturi şi/sau cu Tradiţia Bisericii.[368]

---

[366] P.G. XCIV 1268 a-b, citat la Drd. Marius TELEA, *Teologia icoanelor la Sf. Ioan Damaschin şi Sf. Teodor Studitul*, în „Cr. Ort.", nr. 2/1996 (I), p. 157 (p. 133-161).

[367] *De deitate Filii et Spiritus Sancti*, P.G. XLVI, 572 CD; citat la Pr. P. SEMEN şi Pr. N. CHIFĂR *Icoana* …, p. 122.

[368] Dacă avem în vedere faptul că Tradiţia Bisericii este „cuvântul său transmis oral" putem spune că şi în această direcţie relaţia icoanei cu Tradiţia este defapt relaţia sa cu o altă formă a cuvântului. De fapt, destul de multe din subiectele iconografice aflate în circulaţie în iconografia creştină îşi au rădăcina nu atât în Sfânta Scriptură cât mai ales în Tradiţie, în Apocrife, în

Datorită acestui inconvenient, mulţi au considerat icoana mai mult un auxiliar al cuvântului, al catehezei. Folosită doar ca material intuitiv în vederea unei mai uşoare înţelegeri a relatării verbale, pe marginea textului scris. Importanţa icoanelor, din acest punct de vedere ar fi minimă şi doar în raport cu textul sau cu cateheza, întregind, clarificând şi aprofundând textul biblic. Astfel că informaţia primită la catehează se completează cu imaginea văzută, întipărindu-se mai bine în mintea observatorului (catehumenului).

Dar, dacă în ce priveşte capacitatea sa informativă icoana are anumite lipsuri, puterea ei repetitivă a recomandat-o ca dascăl peren. *„Repetitio, mater studiorum*." Depăşind cu mult puterea evocatoare a cuvintelor, icoana pune la îndemâna cateheţilor o modalitate de repetare continuă a învăţăturilor deprinse la cateheze*: „cronici fără cuvinte…care* ***vorbesc neîncetat***…".

Privind icoana lui Hristos de exemplu*, „mintea ne este condusă la amintirea dumnezeieştii Sale întrupări"*[369], privind Învierea Sa din morţi, ne aducem mereu amintenu doar de acel minunat eveniment, ci şi de suferinţele, Patimile, pe care le-a suferit Mântuitorul pentru noi. Am văzut cum, pentru Sf. Grigore, vederea imaginii sacrificiului lui Isaac năştea puternice emoţii; desigur că mulţi dintre creştini, în faţa unor icoane, trăiesc „un fel de realitate", care le umple sufletele de compasiune şi durere (Sf. Grigore a fost mişcat până la lacrimi)**.** Această co-memorare face din icoană o fereastră istorică prin care noi devenim co-părtaşi ai evenimentelor trecute; timpul se estompează rămânând doar un tainic prezent. Prin ele vedem faptele sfinţilor care „bine s-au nevoit", prin ele îi avem aproape de noi pe cei care ne-au arătat calea de urmat.

---

textele liturgice etc. Astfel de icoane, ca să dăm doar câteva exemple, sunt Învierea Mântuitorului, a Naşterii Mântuitorului, majoritatea icoanelor sfinţilor, scene ca Raiul şi Iadul (cum sunt reprezentate în iconografia bisericilor moldoveneşti), Hristos cu cămaşa sfâşiată ş.a.

[369] *apud* Ch. SCHONBORN, *op. cit.,* p. 141.

„Voi însă - spunea Sf. Ioan Gură de Aur - *n-aţi simţit atât de mare dor numai pentru numele lui, ci şi pentru însuşi chipul trupului. Ceea ce aţi făcut cu numele, aceea aţi făcut şi cu icoana aceluia. Într-adevăr, mulţi au gravat acea icoană pe inelele lor, pe cupe, pe sticle, pe pereţii camerelor şi pretutindeni, astfel ca nu numai să audă numele acela sfânt, dar să şi vadă pretutindeni chipul trupului lui şi să aibă îndoită mângâiere a plecării lui”*.[370] Prin urmare, atât Sf. Ioan Gură de Aur, cât şi Sf. Ioan Damaschin recunosc icoanelor această funcţie anamnetică; prin ele sunt pomeniţi nu doar sfinţii şi faptele lor, ci toată lucrarea Domnului în lume.

Mai ales acest aspect al catehezei perpetue este cel în care icoana excelează. Icoanele, pe lemn sau pe pereţii bisericilor sunt foarte grăitoare şi sugestive. Când creştinul intră în biserică şi îşi înalţă ochii spre pereţii zugrăviţi, el îmbrăţişează dintr-o privire toată istoria mântuirii. Sfântul Nil Sinaitul († 430), ucenic al Sfântului Ioan Gură de Aur, vorbeşte şi el despre funcţia didactico-anamnetică a icoanei, când, adresându-se prefectului Olympiodor, îl sfătuieşte să decoreze biserica, de el zidită, cu scene din Vechiul şi Noul Testament, pentru ca, astfel, creştinii să-şi poată aminti acele întâmplări: *„Să faci în aşa fel ca mâna pictorului celui mai iscusit să umple biserica cu reprezentări din Vechiul şi Noul Testament, pentru ca cei care nu cunosc alfabetul şi nu pot citi dumnezeiasca Scriptură, privind picturile să-şi amintească faptele de vitejie ale acelora care au schimbat pământul cu cerul, preferând pe cele nevăzute în locul celor văzute”*.[371] Practic Sf. Nil nu se depărtează de concepţia occidentală care, îmbrăţişând teologia carolingiană, vede în icoană doar un obiect didactic[372].

Dacă ne aducem aminte de marii bărbaţi din vechime, consemnând faptele lor în cronici şi letopiseţe, cu atât mai mult trebuie să cinstim pe cei care au depăşit stadiul pământesc al

---

[370] *apud* SF. IOAN DAMASCHIN, *Cultul…II*, *Mărturii…*(trad. rom. p. 119)
[371] *Scrisoare către Olympiodor*, IV 61; P.G. LXXIX.
[372] Despre „*Cărţile caroline*”, vezi supra cap. IV.

păcatului: *„Noi toţi cinstim pe conducători, ne închinăm (...) celor păcătoşi. Ce, oare nu trebuie să ne închinăm mai degrabă sfinţilor, robilor lui Dumnezeu, să ridicăm icoane întru pomenirea lor,* ***ca să nu fie daţi uitării****?”*.[373] În fapt, pomenirea celor din vechime şi a faptelor minunate pe care le-au împlinit era o practică uzuală. Locurile şi evenimentele erau marcate cu semne vizibile spre aducere aminte a generaţiilor următoare. Aşa s-a întâmplat în vremea lui Iosua, când acesta a dispus aşezarea ca semn de aducere aminte a douăsprezece pietre luate din Iordan: *„Ca să fie acestea puse pentru totdeauna ca semn în mijlocul vostru şi, când vă vor întreba mâine copiii voştri şi vor zice: Ce înseamnă aici pietrele acestea? Atunci veţi spune fiilor voştri…”* (Iosua 4,4-7). La fel a făcut şi Iacov care, în locul în care i se arătase Domnul şi scara către cer, a pus ca semn de amintire piatra care-i fusese căpătâi (Fac. 28,18).

Din studiile intreprinse de Andrè Grabar reiese clar că funcţia iniţială a icoanelor a fost cea anamnetic-comemorativă. Ele au apărut ca urmare a pelerinajelor şi cultului relicvelor. Vizitând un anume loc sfânt creştinii doreau să poarte ca amintire un semn, o imagine. Eusebiu de Cezareea, considerat un anti-iconic moderat, ne spune că icoana pe care o văzuse el în Paneas avea acest scop. Femeia bolnavă de scurgerea sângelui a ridicat un complex statuar în amintirea vindecătorului său, „potrivit obiceiului păgânilor.” [374] La ce obicei se referă Eusebiu? Se cunoaşte practica romanilor şi a grecilor de a ridica

---

[373] ŞTEFAN DE BOSTRA, *Contra iudeilor* IV citat de Sf. Ioan DAMASCHIN, *op. cit*., (trad. rom. p. 170, nota 306).

[374] *„Se spune că această statuie imită chipul Mântuitorului. Ea se păstrează până astăzi (jumătatea veacului IV) şi am văzut-o şi eu cu ochii mei când am trecut prin acest oraş. (...) Nu-i nimic de mirare că păgânii de altădată, pe care Mântuitorul i-a dăruit cu atâtea binefaceri, să-I fi ridicat astfel de monumente după ce ştim că chipurile Apostolilor Petru şi Pavel şi chiar chipul lui Hristos s-au păstrat pictate în culori, căci era de aşteptat că, potrivit obiceiului lor, cei vechi să-i cinstească în felul acesta pe salvatorii lor”* EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească* VII, 18,1-4; PSB 13, Bucureşti, 1987, p. 287-288.

statui şi monumente pentru a păstra memoria unor evenimente. De asemenea, practica funerară egipteană, prin descoperirile de la Fayoumi, demonstrază folosirea portretelor pictate.[375]

Icoana îndeplineşte excelent funcţia de mărturisitor, în sensul de conformitate cu un fapt petrecut şi văzut, adică trăit cu mult timp înainte. Evangheliile nu sunt altceva decât „memoriile Apostolilor", după cum aflăm din scrierile Sfântului Justin Martirul.[376] Din acest punct de vedere icoana şi cuvântul stau pe aceeaşi treaptă, martori ai faptelor trăite de apostoli.[377]

Atributul de ***mărturisitor***, pe care trebuie să-l aibă cuvântul, este excelent pus în valoare de hotărârea pe care o iau Apostolii, după moartea lui Iuda şi Înălţarea Mântuitorului. Criteriul care este ales pentru găsirea „înlocuitorului" lui Iuda este ca acesta să fi petrecut cu Hristos „*începând de la botezul lui Ioan, până în ziua în care S-a înălţat de la noi, să fie împreună cu noi martor al învierii Lui."(*Fap. 1,21-22). Aceasta este misiunea apostolului: de a da mărturie (Fap. 1,8) despre ceea ce a fost constatat în mod nemijlocit („…ce am auzit, ce am văzut, ce am pipăit cu mâinile noastre…"1 In. 1,1-2). În practica judiciară, după cum bine ştim, martorul este cel care, ca urmare a „contactului" direct, prin mijlocirea simţurilor, poate descrie evenimentul care face cauza procesului. Cu cât mai multe simţuri contribuie la atestarea celor mărturisite, cu atât mai credibilă este mărturia.

Începându-şi propovăduirea, Apostolii erau interesaţi nu de mărirea numărului de prozeliţi, nici de uimirea ascultătorilor

---

[375] Daniel ROUSSEAU, *L' icona, splendore del Tuo volto*, Ed. Paoline, Milano, 1990, p. 30.

[376] Sfântul JUSTIN MARTIRUL, *Apologia I*, 69.

[377] Pentru a fi în conformitate cu memoria Apostolilor, deci cu memoria Bisericii, orice icoană trebuie să respecte canonul iconografic. Urmând acest criteriu, celor neavizaţi, icoana li se poate părea „ucigătoarea personalităţii şi libertăţii artistului". Canonul are însă menirea să păstreze intactă forma istorică şi doctrina bisericii. Artistul nu are voie să se evidenţieze în vreun fel anume. El trebuie să rămână necunoscut. El este doar „vasul în care se poartă vinul."

cu frumuseţea cuvintelor, nici chiar (afirmaţia poate părea exagerată) slujirea liturgică nu era scopul misiunii lor *„pentru că Hristos ma trimis nu ca să botez, ci să binevestesc" (1 Cor. 1, 17).* Ei trebuiau *„să-L mărturisească pe Hristos, Cel răstignit şi înviat"*. De aceea, apostolii s-au interesat încă de la începutul propovăduirii de felul în care pot face cât mai inteligibil mesajul Evangheliei.[378]

[378] Azi, mai ales în teologia catolică occidentală, se foloseşte *expresia „inculturarea mesajului Evanghelic*". *A incultura* înseamnă a pune o idee, un conţinut care nu este propriu unei anumite culturi, în forma de manifestare a culturii respective, astfel încât mesajul este mai uşor receptat, mai uşor înţeles. Când Sf. Apostol Pavel afirma: „Cu iudeii am fost ca un iudeu […] cu cei de sub lege, ca unul de sub lege […]. Cu cei ce n-au Legea, m-am făcut ca unul fără lege […]; tuturor m-am făcut toate, ca în orice chip, să mântuiesc pe unii „ (1 Cor. 9, 20-22), el nu făcea decât să in-cultureze mesajul Evangheliei. Se instituia astfel un principiu care a contribuit hotărâtor la răspândirea mesajului evanghelic în lume*: adaptarea mesajului lui Hristos la cultura societăţii căreia îi era adresată.* Din păcate misionarii catolici din evul mediu au uitat acest principiu, distrugând nu doar o cultură diversă, ci provocând de multe ori adevărate tragedii. A impune o credinţă cu sabia înseamnă nu doar a te face urât de cei la care vrei să porţi mesajul dragostei, dar a schimba complect însăşi imaginea Dumnezeului pe care îl propovăduieşti.

În ce priveşte arta creştină, se găsesc în vastul imperiu romano catolic icoane în care Mântuitorul sau Maica Domnului apar cu fizionomii de japonez, cu feţe de negrii ….este aceasta o inculturare? Biserica Ortodoxă nu a fost niciodată de acord cu astfel de deviaţii istorice. Atât prin cuvânt, cât mai ales prin arta sa, ea îl propovăduia pe Hristos cel istoric: născut în Galilea, acum 2000 de ani. Un creştin care admiră o imagine a Maicii Domnului reprezentată într-o fastuoasă rochie de brocart, într-un superb salon Ludovic al XV-lea, sau într-o piaţă florentină, nu poate fi decât dezorientat şi în cele din urmă bulversat în subconştientul său.

E adevărat că uneori, în icoane, alături de personaje biblice, apar realităţi contemporane cu autorul. Acestea se datoresc nu întotdeauna lipsei de „documentare istorică a iconarului", cât *ofului* personal al artistului; în multe din frescele bisericilor din Moldova, ostaşii lui Irod sau cei romani apar îmbrăcaţi ca nişte soldaţi turci, singurii pe care iconarii i-au putut vedea, iar păstorii veniţi la ieslea Pruncului Iisus sunt aidoma celor văzuţi pe Obcinele Bucovinei. Astfel de icoane sunt mai întotdeauna emanaţia unei efuziuni

3. 4. Dogmă propovăduită în culori

Datorită ereziilor şi deviaţiilor de la „învăţătura cea sănătoasă", Biserica a fost nevoită să-şi contureze şi să-şi delimiteze propria învăţătură pentru a o deosebi de cea falsă. Paradoxal, ereziile au avut şi partea lor pozitivă. Pentru a veni în sprijinul credincioşilor cu texte scurte şi dense, Biserica a formulat scurte simboale de credinţă, în care, mai cu seamă, erau cuprinse învăţăturile „atacate". [379] Acestea erau învăţate pe dinafară, într-un mod temeinic şi organizat. Din această cauză, în corpul catehezelor se structurează un segment doctrinar, dedicat explicării şi clarificării conţinutului dogmatic al simbolului de credinţă şi al tainelor fundamentale ale Bisericii. Predarea, învăţarea şi restituirea Simbolului de credinţă constituia în veacul patru un act solemn al parcursul catehumenal, împlinit chiar de episcop.[380]

Cu timpul, această parte a catehezei devine determinantă în formarea viitorului credincios. *„Traditio Symboli* - spune J. Danielou - *este un act fundamental care poartă în sine tot semnificatul catehezei (...) Rolul Simbolului este de a exprima în sinteză conţinutul tradiţiei: originea sa este esenţial catehetică. Formularea sa diferă uneori de la o Biserică la alta, dar constituie întotdeauna înmănuncherea elementară şi completă a învăţăturilor adevărului necesar mântuirii"*.[381]

---

populare (vezi şi cazul icoanelor pe sticlă din Transilvania) şi nu glasul autorizat al Bisericii care nu le-a recunoscut niciodată ca modele canonice.

[379] Dacă până în veacul III aproape fiecare Biserică locală are propriul său simbol de credinţă, odată *cu Pax Constantini*, şi mai cu seamă după primele Sinoade (Niceea 325, Efes 375) se adoptă un simbol de credinţă unic, răspândit unitar în tot Imperiul, cunoscut sub numele de *Simbolul Niceo-Constantinopolitan.* O. CULLMAN, *Les premiers simboles*…, p. 27

[380] *Traditio symboli* (predarea simbolului de credinţă) era consemnată în Răsărit în a şasea duminică din Postul Mare. Episcopul făcea mai întâi o introducere generală, după care îi sfătuieşte pe catehumeni să-l înveţe pe dinafară. SF. CHIRIL, *Cateheza* 5,12.

[381] J. DANIELOU, *La catechesi...*, p. 50.

Ar fi fost aproape imposibil ca această preocupare a Bisericii pentru acurateţea şi veridicitatea învăţăturilor sale să nu se reflecte şi în arta sa. Într-un avânt de apărare a adevărului, întreaga creştinătate se simţea obligată să cunoască, să apere şi să promoveze dogma pusă în discuţie. Teologi, imnologi, artişti, simpli creştini, toţi îşi dădeau întâlnire cu polemica şi apologia. Iată ce spune în acest sens Pr. N. Ozolin: *„Vizibil inspirate de importanţa misiunii lor, artele plastice s-au străduit să mărturisească - fiecare prin propriile mijloace - Crezul de la Niceea, pe care l-au transpus în lucrări noi, aparţinând artei bisericeşti, dar uşor de înţeles de către contemporani, cum ar fi de exemplu, compoziţiile despre divinul triumphator şi pan-basileus - rege al universului. Astfel, una din trăsăturile cele mai marcante ale creaţiilor artistice din sec.IV-VI este aceea că în nici un interval de timp din istoria artei creştine nu au fost ilustrate atâtea pasaje din Evanghelii, în care Iisus este arătat în slava Sa, slava divină a Fiului Unul Născut iar nu făcut, de aceeaşi fiinţă cu Tatăl."*[382]

Născută, astfel, în cel mai natural mod, în sânul unei comunităţi „en garde", icoana a îmbrăcat cele mai diverse forme dogmatice. Adevărul profesat prin cuvânt, de la înălţimea amvonului, era propovăduit prin culoare. Dogma - cuvânt se oglindeşte în icoana – dogmă care devine dogma văzută a Bisericii. Din acest motiv Bulgakov a putut spune că *„arta icoanelor este ceva mai mult decât o simplă artă, este o viziune al lui Dumnezeu, o mărturisire de credinţă"*[383] iar afirmaţia *„icoana nu poate fi corect înţeleasă decât privită din punctul de vedere al învăţăturii dogmatice"*[384], este îndreptăţită. Învăţătura

[382] Pr. N. OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu* …, p. 30.

[383] *apud* arhim. Drd. Dometie MANOLACHE, *Teme dogmatice în pictura bisericii vechii episcopii a Geoagiului*, în Rev. „ST" 9-10, XXVII (1975), p. 743.

[384] Arhim. Anatolie KUZNEŢOV, *apud* arhim. Drd. Dometie MANOLACHE, *art. cit.* p. 743.

dogmatică, clarificată de sinoade, a devenit astfel izvor şi fundament teologic în iconografie.

În arta sa, Biserica a reuşit să transpună aproape toate dogmele stabilite şi profesate de sinoade şi fixate mai apoi prin propovăduirea în mijlocul credincioşilor. Uneori, prin intermediul icoanelor sunt transmise învăţături pe care unui orator foarte abil i-ar fi greu să le lămurească în cuvinte. Învăţătura despre întrupare şi kenoză, despre cele două firi ale Mântuitorului, îndumnezeirea omului, Maica Domnului - Născătoare de Dumnezeu îşi găsesc cea mai abilă teologie în imagini. Să vedem câteva exemple:

a). Omousios to patri. La apariţia crizei ariene, nimeni nu s-a gândit că o învăţătură (care, în fond, atenta relaţia intrapersonală din sânul Sfintei Treimi) profesată diferit de Biserică, poate să-i rănească trupul cu atâta înverşunare şi pentru atâtea secole. În scurtă vreme însă, Arie şi adepţii săi deveniseră o forţă în Imperiu. Sinodul (Niceea 325) nu a repurtat însă o victorie definitivă asupra arianismului care, pentru mai multe sute de ani, a continuat să facă destul rău.

În bătălia pentru apărarea relaţiei dintre Dumnezeu Fiul şi Dumnezeu Tatăl arta Bisericii şi-a adus aportul său. Se ştie că Sinodul I stabilea că Tatăl şi Fiul au aceeaşi natură. „Cel de o fiinţă cu Tatăl (ὁμοοῦσιοσ τὸ Πατρή)" spunem în Simbolul de credinţă, iar icoana Mântuitorului subliniază acest adevăr prin faptul că în aureola Sa este înscris atributul dumnezeirii: Ο ων (cel ce este = Ex. 3,14). În icoană se mărturiseşte că Hristos nu este doar „uns"(χριστος), El este însuşi Dumnezeu, Acelaşi care a grăit cu Moise şi cu toţi patriarhii.

b). Pronia divină. De asemenea, dacă Dumnezeu Tatăl este Creatorul şi conducătorul lumii (Παντοκράτορ), Fiul Său, fiind de o fiinţă cu El, are acelaşi atribut. În toate bisericile din Răsăritul creştin, în cel mai impozant şi mai înalt loc, pe cupola turlei, este pictat Mântuitorul în chip de Pantocrator (Παντοκράτορος= atotţiitorul). El este mai dinainte de veci,

înaintea profeţilor şi înaintea îngerilor care sunt pictaţi mai jos, pe tamburul turlei.

c). Dumnezeu Tatăl este nevăzut. Demn de remarcat este că, în concordanţă cu învăţătura Bisericii, Dumnezeu Tatăl nu apare în iconografia Bisericii [385] decât rareori deoarece *„Pe Dumnezeu nimeni nu L-a văzut vreodată"* (In. 1,18). Şi pentru că în fiinţa Sa El rămâne necunoscut, rămâne şi nevizualizat, cel ce vrea să-L vadă pe Tatăl, îl priveşte pe Fiul: *„Cel ce M-a văzut pe Mine a văzut pe Tatăl"* (In. 14,9). Biserica a elaborat, în creuzetul timpului şi în sânul cald al Tradiţiei, forme picturale prin care El este prezent în icoane, fără a aduce atingere transcendenţei Sale. Astfel, oriunde vedem în icoană o mână apărând din nori, trebuie să citim prezenţa Tatălui, a voinţei şi a lucrării divine. De asemenea, Icoana Sfintei Treimi zugrăvită după modelul lui Rubliov (trei îngeri la stejarul Mamvri), este conformă tradiţiei şi doctrinei ortodoxe şi ca atare preferată reprezentărilor eretice şi cu tentă bogomilistă în care Dumnezeu Tatăl apare sub chipul unui bătrân aşezat pe tron împreună cu Fiul.[386]

d). Maica Domnului – Născătoare de Dumnezeu. După Sinodul III ecumenic, în care se apărase şi se elaborase această doctrină, pe icoana sa se şi scrie acest adevăr: Θεοτοκος (= Născătoarea de Dumnezeu) şi este reprezentată aproape exclusiv cu Pruncul pe genunchi. Şi, pentru a se exclude orice dubiu, este pusă şi inscripţia MP-ΘY(= Maica Domnului).

e). Îndumnezeirea materiei. Când Sinodul de la Calcedon (451) stabilea că în persoana Mântuitorului se găsesc deopotrivă cele două firi, unite „*în chip neamestecat şi*

[385] Cazurile când în iconografia răsăriteană Dumnezeu Tatăl este reprezentat sub chipul „Celui vechi de zile" (Dan. 7,9) sunt rare. Problema reprezentabilităţii lui Dumnezeu în artă a fost deseori pusă în discuţie, Francois BOESPFLUNG, *Dieu dans l'art*, Ed. Cerf, Paris, 1982.

[386] Considerată modelul ideal pentru reprezentarea Sf. Treimi, ea a fost recomandată iconografilor de către „Sinodul celor o Sută de capete", P. EVDOKIMOV, *Arta icoanei* …, p. 209. Vezi mai ales G. BUNGHE, *Icoana Sfintei Treimi*.

neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit", Biserica nici măcar nu se gândea ce măr al discordiei va deveni această dogmă. Prilej de reciproce acuzaţii ale încălcării dogmei de la Calcedon, cele două firi ale Mântuitorului s-au dovedit a fi chestiune cheie în disputa dintre iconoduli şi iconoclaşti. Problema descriptibilităţii sau nedescriptibilităţii lui Hristos ca persoană divină era în fapt problema teologică a raportului în care cele două firi ale Mântuitorului se condiţionează sau se armonizează în cea de-a doua Persoană Treimică. În fapt, iconodulii şi iconomahii erau de acord asupra nedescriptibilităţii naturii divine, dar în timp ce unii vedeau în dogma de la Calcedon temeiul teologic al icoanei, ceilalţi vedeau tocmai încălcarea ei.[387]

Despre stilul artei bizantine. Posibilitatea reprezentării firii îndumnezeite a fost rezolvată admirabil de arta bizantină în special prin ***stilul*** său specific. Acest lucru avea să fie foarte clar exprimat de „Sinodul celor o Sută de Capete": „*Nu există nici cel mai mic motiv să schimbăm stilul reprezentării, atâta timp cât nu am găsit un mijloc mai bun de a exprima prin pictură un trup devenit vehicol al Sfântului Duh Bizantinii au reuşit să pună la punct forma potrivită pe care o cunoaştem şi până acum; toate celelalte încercări de înfăţişare a ideii de trup transfigurat au eşuat*".[388]

Biserica aflase între timp că, pictând într-o anume formă icoana poate revela nu această lume, ci cealaltă, nu acest trup, ci cel pătruns de lumină, cel îndumnezeit. Păstrând forma aproximativă a materiei corporale, prin anumite gesturi, atitudini, ipostaze, dar mai ales prin aceea iluminare ireală a personajelor, arta a descoperit modalitatea de a reprezenta un

[387] Grăitor pentru acest fapt sunt cele opt anatematisme pronunţate de iconomahi (Pr. Serghei BULGAKOV, *Icoana şi cinstirea sfintelor icoane*, Anastasia, Bucureşti, 2000, p. 49) în care se spune textual: „*Cine zugrăveşte Trupul lui Hristos care S-a îndumnezeit […] anatema să fie"*. De cealaltă parte, atât patriarhul Gherman, cât şi Sf. Teodor Studitul precum şi ceilalţi iconoduli afirmă că: „*după natura Sa divină, Hristos nu poate fi descris*" (*Ibidem*, p. 52-66).

[388] *Apud* M. QUENOT, *Icoana…* p. 50

trup îndumnezeit: „*Dumnezeu ni se descoperă deseori şi în multe chipuri - prin cuvânt, prin acţiune şi prin icoane. Cuvântul lui Dumnezeu, în măsura în care i s-a arătat omului şi, „cu oamenii a vieţuit", poate fi şi reprezentat, deşi, se înţelege, niciodată adecvat, perfect reprezentat. Totuşi această condiţie nici nu se cere unei reprezentări: pentru o reprezentare este necesar ca înfăţişările Cuvântului întrupat, icoanele lui Hristos, să nu fie goale de conţinut, să aibă în sine întruchiparea razei divine*".[389]

Pr. N. Ozolin consideră că ceea ce defineşte stilul artei bisericeşti este tocmai *conţinutul,* de care amintea Bulgakov, şi *funcţia* pe care o îndeplineşte aceasta.[390] Dacă conţinutul se defineşte eminamente dogmatic (arta fiind, din punctul de vedere al Bisericii, inseparabilă de teologie, funcţia icoanei constă în a sugera anticiparea împărăţiei. Tocmai acesta este motivul pentru care „*manifestările prin care Biserica îndeplineşte acest serviciu, fie ele cuvânt, cântec sau altele (sunt vizate toate artele, majore şi minore n.n.), diferă de manifestările similare ale lumii. Toate aceste manifestări sunt însemnate cu pecetea spiritualităţii sale, care le distinge, chiar şi exterior, de lume*".[391] Din acest motiv, iconarul (ca şi teologul

---

[389] Pr. S. BULGAKOV, *Icoana şi cinstirea…*, p. 134. Pentru cei neavizaţi facem precizarea că teologia Pr. Bulgakov a fost sancţionată de Biserică. Pentru demarcaţiile care trebuiesc făcute în opera sa teologică este excelent cuvântul introductiv al Pr. N. Ozolin la cartea citată mai sus. Cât priveşte studiul *Icoana, conţinutul şi limitele ei,* din aceeaşi lucrare, conţine teoretizări valabile despre stilul artei bisericeşti şi mai ales a raportului dintre iconar şi arta sa. Demn de remarcat este şi diferenţa pe care o face Bulgakov între „tehnica de a reprezenta realitatea" - exaltată în arta renaşterii şi iconar care - la fel cu scriitorul textelor sacre - se lasă purtat de Duhul Sfânt. Şi asta pentru că „*iconarul pictează nu după ochi ci după inimă*", iar înzestrarea de a face icoane este o consecinţă a Pogorârii Sf. Duh (S. Dumitrescu). De aceea arta bisericii nu a fost niciodată despărţită de credinţă. Artist, mistic şi ascet deopotrivă, iconarul poate deveni sfânt.

[390] Pr. N. OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu* …, p. 47-49.

[391] Leonid USPENSKY şi Vladimir LOSSKY, *The meaning of the icons*, *apud* N. OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu* …, p. 52.

în scrierile sale) se lasă purtat de Duhul Sfânt. Pentru că icoana „*se face nu după ochi, ci după inimă"*, iar înzestrarea de a face icoane este o consecinţă a Pogorârii Sf. Duh.

Întrucât pe icoană se reprezintă Dumnezeu - omul, trupul nu trebuie reprezentat în aspectul său „prea uman". În trupul ireal de alungit, uscat şi înnegrit, dar plin de strălucirea şi lumina sfintelor moaşte, iconarul surprinde viaţa duhovnicească. În ritmul şi mişcarea pliurilor veşmintelor, (lipsite de orice logică fizică), în regularitatea şi geometrizarea liniilor, iconarul închide ritmul Duhului, al harului care poartă totul spre Dumnezeu, pentru că: „*În icoană nu trebuie să fie nimic din cele ce acţionează asupra sensibilităţii şi nici chiar ceva din cele ce evocă doar lumea sensibilă. Cu toate că icoana este un chip de gândire al lumii şi al omului (...). Într-însa nu se aud vocile acestei lumi şi nu se găsesc aromele ei (...). În aceasta constă şi deosebirea tabloului religios al vieţii lui Hristos de icoana Lui*".[392]

Adăugaţi la acestea bidimensionalitatea icoanei, perspectiva inversă, aureola şi fondul auriu - elementele unor nesfârşite teorii - şi veţi avea imaginea completă a ceea ce înseamnă *stilul artei bizantine* prin care ea a reuşit să reprezinte trupul îndumnezeit. Refuzând să fie pur istoricizantă şi pur umană, cum se vede în arta occidentală catolică,[393] graţie acestui

---

[392] Pr. S. BULGAKOV, *Icoana şi cinstirea ...,* p. 141.

[393] Detaşându-se de această înţelegere a icoanei, confesiunile occidentale au permis o aşa mare depărtare a artei eclesiale de izvorul şi filtrul tradiţiei, încât nu mai rămâne nici o delimitare între sacru şi profan (în arta cu toate formele ei). *„Catolicismul roman continuă să considere ca acceptabilă orice interpretare individuală a revelaţiei creştine, exprimată printr-o formă artistică, aparţinând oricărui stil, chiar şi artei nonfigurative. Nu există stil religios sau stil eclesiastic - se spune într-un comentariu autorizat de la Conciliul II Vatican, asupra Constituţiei Liturghiei. Aici nu mai este vorba de o mărturisire proprie dogmei venerării icoanelor, aceasta este o dogmă nouă - aceea a venerării artei. A venit momentul să înţelegem, în sfârşit, şi să recunoaştem că dogma venerării icoanelor nu se referă la orice fel de reprezentare şi nici nu priveşte doar subiectul reprezentat, ci ea circumscrie o imagine precisă - definită prin conţinut şi destinaţie - care corespunde*

stil, icoana devine ceva din cealaltă lume, neîncetând să fie înrădăcinată în materie. Ea este strălucirea luminii celei neapropiate şi zorii zilei care va să vină.

f.) Să contemplăm „viaţa veacului ce va să vină”. Icoana - cateheza eshatologică. În perioada Postului Crăciunului din anul 1996, Dl. Sorin Dumitrescu a fost invitat la Alba Iulia pentru a ţine un cuvânt credincioşilor din acest oraş. Titlul pe care dânsul îl propusese m-a intrigat destul de mult: *Apocalipsa icoanei*. La sfârşitul conferinţei însă am fost pe deplin lămurit. În sensul său real „apocalipsă” înseamnă descoperire, revelare; în sensul biblic înseamnă descoperirea lucrurilor care vor veni. Din această perspectivă icoana ne învaţă ceva despre lumea care va veni, lumea transfigurată, lumea îndumnezeită. Chipul Sfântului care ne apare în icoană ne vorbeşte de trupul celei de a opta zi, trupul care a trecut din veacul acesta în „vecii vecilor”. Privită din această perspectivă, icoana îşi merită această metaforă, care, în cele din urmă, se dovedeşte a fi realitatea pură: icoana ridică vălul de pe ochii noştri arătându-ne stadiul la care trebuie să ajungem.

Unul dintre obiectivele catehezei este să descopere promisiunile Părintelui etern, arătând creştinilor bucuriile pe car le vor gusta în urma unei vieţi trăite în conformitate cu voia Sa. Câte n-ar fi de spus despre starea de fericire, pace şi linişte pe care creştinii erau convinşi că o vor dobândi după moarte? Şi câte n-ar fi de spus despre lumea pe care creştinii sperau să o dobândească? Câte n-ar fi de spus despre felul în care ei îşi imaginau această lume? Despre toate aceste lucruri, într-un anume fel, istoriseşte icoana.

Liniştea, pacea, seninătatea izvorăsc în cel mai natural mod din icoane, arătându-ne o altă lume. Imaginile din catacombe ne arată nişte creştini preocupaţi nu de tragedia carnagiului din circurile romane; rareori, ba aproape deloc, în

celorlalte manifestări ale credinţei, o imagine care exprimă unitatea dintre credinţă, viaţă şi creaţia artistică”. (Leonid Uspensky, *apud* N. Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu…* p. 26.)

arta funerară, creştinii sunt reprezentaţi în agonia morţii. Deşi moartea pândea de pretutindeni în acele veacuri de dureroasă amintire, este de-a dreptul cutremurător câtă pace izvorăşte de pe chipurile celor reprezentaţi. Pe chipurile lor se oglindeşte parcă faţa Sfântului Ştefan, întâiul martir „cu faţa ca a unui înger" (Fap. 6, 15).

Această atitudine este întâi de toate rodul catehezei, rodul instrucţiei persuasive din partea celor care se ocupau cu pregătire noilor membri. *„Cel ce va răbda până în sfârşit, acela se va mântui", „Dumnezeu se face răsplătitor celor ce Îl iubesc pe El",* sunt cuvinte care aveau darul să încredinţeze creştinii de adevărul *„Ce-i foloseşte omului să câştige lumea toată dacă îşi pierde sufletul său"* sau *„Nu vă temeţi de cei ce ucid trupul iar sufletului nu pot să-i facă nimic"*. Teama pentru întâlnirea cu Hades era ridiculizată. Incertitudinea adusă de moarte nu era cunoscută. Creştinul ştia de unde vine şi unde se duce. Nu teama, ci bucuria. Nu incertitudinea, ci convingerea împlinirii unei promisiuni năştea aşteptarea intrării în Împărăţie. De aceea creştinii puteau zice cu Apostolul: *„Căci pentru mine viaţa e Hristos şi moartea câştig"* (Filip. 1,21).[394]

Creştinii de azi trebuie pregătiţi să înţeleagă că lumea de aici nu are nici o părtăşie cu cealaltă. Că sfârşitul fiecăruia trebuie să ne găsească schimbaţi moral, iar schimbarea felului de a fi (metanoia) aduce sfinţenia, îndumnezeirea, iluminarea. Or, sfântul pe care noi îl vedem în icoană mărturiseşte acest lucru. În Împărăţia lui Hristos „toate s-au umplut de lumină, toate s-au făcut noi". Acest adevăr este mărturisit vizibil de icoană prin irealul care înfrânge orice reguli optice: oamenii sunt mai lungi, scheletici şi de descărnaţi, pomii şi casele sunt parcă desenate de copii, munţii se unduiesc ca o mare învolburată …

Diadoh al Foticeii descrie procesul acesta de re-îndumnezeire, de purificare a omului în perspectiva eshatonului,

[394] Cât de preocupaţi erau creştinii primelor veacuri de venirea lui Hristos şi începutul adevăratei Împărăţii rezultă şi din Epistolele către Tesaloniceni care au fost redactate tocmai pentru a combate această atitudine degenerată.

folosindu-se de o imagine luată din arta bisericească: *„În acelaşi mod în care pictorii trasează mai întâi într-o singură culoare schiţa portretului, iar apoi, prin adăugarea culorilor una dintr-alta, îl fac pe acesta să semene din ce în ce mai mult cu modelul […], tot aşa harul lui Dumnezeu, prin botez, începe să remodeleze chipul aşa cum acesta era atunci când omul a început să fie*".[395] *„Sfinţenia originară este ţinta oricărei icoane. Ea este „asemănarea înfăptuită", este mântuirea, transformarea prin Dumnezeu şi întru Dumnezeu a lumii decăzute şi muritoare, adică Schimbarea la Faţă*".[396]

Privite în ansamblul lor, aceste propovăduiri dogmatice prin culori, ne apar azi ca o dezvoltare firească a formelor de exprimare ale Bisericii. Dar terenul dogmatic este întotdeauna unul periculos de alunecos. Ca şi cuvântul, arta Bisericii poate prezenta nu doar adevărul, ci şi deformarea lui. De aceea Biserica a vegheat asupra ei, a impus canoane şi a emanat erminii care să păstreze neştirbită Tradiţia. *„Zugrăveşte cu culori în conformitate cu Tradiţia şi această pictura va fi pe tot atât de adevărată cum este scriptura în cărţi, şi harul lui Dumnezeu se va pogorî asupra ei, pentru că ceea ce reprezintă ea este sfânt."*[397]

În scurta şi densa introducere la *Teologia icoanei* a lui Leonid Uspensky, Teodor Baconsky, încercând să lămurească ambiguitatea în care este încă percepută icoana, o defineşte ca fiind de esenţă dogmatică: *„Explicarea realităţii iconice […] a*

---

[395] *apud* Pr. N. OZOLIN, *Chipul lui Dumnezeu* …, p. 33-34.

[396] Ar fi fost foarte interesant de studiat problema reprezentării chipului din punct de vedere antropologic. Sfinţenia, rezultatul conlucrării cu harul este sugerată în icoană prin aureolă şi fondul auriu. În imaginile catolice aureola apare uneori ca o pălărie venind de sus - să fie aceasta o reflectare involuntară a doctrinei despre graţie şi darurile supra adăugate? Cât priveşte lumea protestantă, ei nici nu pretind că au icoane, deoarece omul se mântuieşte numai prin voinţa divină, ca urmare, dacă sfinţenia este posibilă aceasta este un dar gratuit de la Dumnezeu şi de nevăzut în lumea aceasta.

[397] SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI, a*pud* arhim Drd. Dometie MANOLACHE, *art. cit.*, p. 744.

provocat o serie de deplasări în contextul cărora ambiguitatea şi polisemia îşi dispută permanent întâietatea. Exemplele ne stau la îndemână: lăsând la o parte metaforizarea (de tipul: „Maica Domnului este o icoană a feminităţii"), se invocă adesea funcţia iconică inerentă cunoaşterii simbolice, iar cuvântul „icoană" a trecut până şi în limbajul informatic. Din pricina acestor specializări abuzive, prăpastia dintre abordarea „populară" a icoanei - ca element al cultului ortodox - şi transformarea ei în obiect al cunoaşterii a continuat să se adâncească. Pe de o parte, oamenii neinstruiţi sunt convinşi (asemenea multor bizantini din vremea iconoclasmului) că icoana este un fel de lăcaş „obiectiv" al divinităţii: cine nu a asistat la persistenţa unor atitudini cvasi-magice faţă de icoane, la prelungirea unor efuziuni care alimentează deopotrivă concluziile superficiale şi prozelitismul sectar? Pe de altă parte, cei docţi au certitudinea că icoana rămâne cazul ideal în jurul căruia se poate articula o estetică transcedentală: în preajma ei, se crede, poţi jongla impenitent dacă nu cu sofismele, cel puţin cu formulările memorabile. Şi unii şi alţii se înşeală uitând sau ignorând faptul că ***esenţa icoanei este una de ordin dogmatic*** *[...] Întruchiparea figurativă atinge altitudinea iconică numai în măsura în care Biserica îi recunoaşte adecvarea doctrinară".*[398]

*

După majoritatea afirmaţiilor Sfinţilor Părinţi, icoana şi Evanghelia stau pe aceeaşi poziţie deoarece ***au acelaşi izvor şi acelaşi fundament teologic***: persoana întrupată a Mântuitorului Hristos. Relaţia analogică dintre cuvântul Evangheliei şi icoana lui Hristos se bazează întâi de toate pe faptul că ***ambele sunt forme de expresie ale aceleiaşi revelaţii***. Spre deosebire de celelalte limbi, limba greacă, în care s-a purtat disputa bizantină din sec VIII-IX, desemnează acţiunea de „a scrie" şi „a picta" cu

[398] T. BACONSKY, *Fragmente despre teologia icoanei*, cuvânt introductiv la Leonid USPENSKY, *Teologia icoanei*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 5-6.

acelaşi verb – γραφείν. Acest amănunt face mult mai evidentă şi mult mai palpabilă asemănarea dintre icoană şi cuvânt.

Cât priveşte obiecţia că icoana ar fi prea „materială" în comparaţie cu cuvântul, trebuie avut permanent în vedere că, vorbite sau scrise, cuvintele, ca şi icoana, sunt simboluri materiale prin care putem contempla lucrurile nevăzute. Nici un fel de limbaj, oricât de abstract ar fi, n-ar putea opera decât cu concepte materiale, la îndemâna omului. Nici chiar poporul evreu, pretendent al unui cult spiritualizat la modul absolut, nu s-a putut debarasa de materialitatea comunicării. Departe de a trăi într-o transcendenţă absolută, Dumnezeul lui Israel, care ar trebui să fie fără grai şi fără chip, are cel mai „material" chip posibil. Sf. Scriptură este plină de expresii ca: „ochiul, mâna, urechea lui Dumnezeu" etc. Uneori Biblia pune pe seama Lui atitudini foarte omeneşti ca mânia, răzbunarea, bucuria.

De aceea, o afirmaţie care ar separa radical icoana de cuvânt, pe temeiul materialităţii uneia în comparaţie cu cealaltă, este eronată.

Pentru Biserică, Hristos este cheia oricărei lecturi biblice, de aceea căutarea locurilor vechi-testamentare care vorbesc în chip mai lămurit despre El, a fost o preocupare majoră a primelor veacuri, care se regăseşte şi în artă. Interpretarea typologică a Scripturii şi contemplarea theorică a lui Hristos în evenimentele de dinaintea venirii Sale au dat naştere la icoane care au aceleaşi teme ca şi catehezele sau exegeza patristică. Din această cauză icoana poate fi aproape identificată cu acestea. Fiind identice, icoana se supune aceloraşi principii didactice, ca şi orice tip de învăţământ, adăugând, bineînţeles, elemente specifice. Dar, departe de a fi doar anamnetică şi didactică, icoana poate fi un excelent instrument apologetic şi mai ales o irefutabilă mărturie dogmatică. În această ipostază icoana este mult superioară cuvântului, fiind un mijloc de comunicare mai elocvent, mai rapid şi mai concret.

VI. SĂ CONTEMPLĂM ICOANELE ÎN CATEHEZA ŞI EXEGEZA PATRISTICĂ

Ajunşi în acest punct al studiului nostru, după ce am trecut în revistă mai mult aspecte de natură externă şi tehnică privind cateheza, ne vom opri în cele ce urmează la unele aspecte de ordin intern. Vom analiza conţinutul şi tematica propovăduirii patristice raportate la iconografia Bisericii.

Deoarece am văzut deja că există o diferenţă majoră în ce priveşte scopul catehezei în primele patru veacuri (orientată în vederea pregătirii pentru botez) şi cea din perioada următoare (orientată mai mult spre aprofundarea şi consolidarea credinţei post baptezimale), şi mai ales datorită faptului că majoritatea modelelor iconografice sunt stabilite în sec. V-VI, în cele ce urmează ne vom ocupa mai mult de cateheza şi exegeza patristică până în această perioadă.

1. Cheia şi înţelesul imaginilor biblice

Cuvântul lui Dumnezeu, felul cum trebuie el înţeles şi interpretat, a fost întotdeauna preocuparea de căpetenie a Bisericii. Diferenţa ontologică dintre cele două planuri puse în dialog – cel divin şi cel uman, diferenţa de mentalitate de la o epocă la alta etc., au determinat Biserica să-şi formuleze modalităţi de interpretare a textelor sacre.

Problema hermeneutică a fost întotdeauna o problemă reală. Înţeles şi explicat, ca urmare a unor revelaţii mistice, a unor contemplaţii theorice, a descifrării tipologice sau pur istorice, cuvântul Sfintei Scripturi n-a lipsit niciodată din

lucrarea liturgică a Bisericii. În forma sa pură – ca lectură obiectivă (Evanghelie, Paremii, Psalmi, Epistole), sau trecut prin filtrul personalităţii liturghisitorului – în omilii, cateheze, pareneze, scholii – *Cuvântul lui Dumnezeu* trebuie să-şi atingă scopul: transformarea lăuntrică a creştinului în vederea conformării după chipul desăvârşit al lui Hristos.

Într-adevăr pentru Părinţii Bisericii orice citire biblică trebuie să ducă la Hristos. Totul are sens şi împlinire numai raportat la El, pentru că, „*citit şi ascultat, cuvântul Scripturii duce întotdeauna la Persoana vie a Cuvântului*."[399] Înţelegând că Scriptura este o taină de nepătruns fără ajutor dumnezeiesc, Părinţi Bisericii, înainte de orice lectură biblică, se rugau, pentru ca „*toate înţelesurile noastre utilitare şi pragmatice, orice curiozitate şi întrebare să fie subordonată datului revelării, prezenţei celei mai reale şi a iluminării ei.*"[400] Pentru că înţelegerea Evangheliei *este darul lui Hristos*, suntem sfătuiţi ca „*înainte de orice citire, roagă-te lui Dumnezeu să Se milostivească, pentru ca să ţi se descopere ţie*".[401] Astfel, înainte de a citi Scriptura, Sf. Ioan Hrisostom se roagă: „*Doamne Iisuse Hristoase, deschide ochii inimii mele ca să pricep şi să împlinesc voia Ta…*", iar preotul, ori de câte ori proclamă Evanghelia, se roagă la Liturghie: „*Străluceşte în inimile noastre, Iubitorule de oameni, Stăpâne, lumina cea curată a cunoaşterii dumnezeirii Tale şi deschide ochii gândului nostru spre înţelegerea evanghelicilor Tale propovăduiri*".[402]

> De aceea, predica, în cel mai natural mod, ar trebui să fie poziţionată liturgic după lecturile biblice. Pentru că azi nu mai avem acea percepţie revelatoare a Scripturii, că nu mai identificăm în întâmplările biblice „*locurile despre El*", ci acestea rămân închise într-un timp istoric trecut, fără o actualizare vie şi palpabilă în prezent, cuvântul nostru se reduce

[399] P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Ed. IBM, Bucureşti, 1996, p. 204.
[400] *Ibidem*, p. 205.
[401] Sfântul Efrem Sirul *apud*, P. EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, p. 205.
[402] Rugăciunea dinaintea citirii Evangheliei, LITURGHIER, Ed. IBM, Bucureşti, 1988, p. 115.

> la o predică morală. Doctrina lui „*să nu faci*”.[403] Idealul celor vechi – ca urmare a lecturilor biblice – era cum să li se deschidă ochii pentru a-L re-cunoaşte pe Hristos euharistic cu care se întâlneau în Liturghie. Pentru cei mai mulţi dintre noi, azi acest fapt are atât de puţină importanţă încât, extrăgând din lecturi doar chestiuni de ordin moral, văduvim cuvântul de ceea ce este mai important: comuniunea sacramentală cu Hristos Cuvântul.

Fiind centrul istoriei biblice şi centrul istoriei, naşterea lui Hristos rupe timpul în două: înainte şi după El. De aceea istoria biblică nu poate fi evaluată decât ca istorie a revelaţiei lui Dumnezeu, aceasta culminează cu revelaţia deplină în Fiul prin care se lămuresc şi se clarifică toate.[404] Sensul istoriei şi al lumii nu poate fi decât *în* şi *cu* Hristos. De aceea imaginea Sa este astfel pretutindeni. Nu doar în icoană, ci şi în Liturghie, în imnografie, în arhitectură chiar. Omiliile vorbesc despre El şi lucrarea Sa, la fel toate formele de propovăduire ale Bisericii pe El îl vestesc, chiar şi vieţile sfinţilor, ale martirilor, ale cuvioşilor îl mărturisesc pe El. Prin ei noi îl contemplăm pe pricinuitorul sfinţeniei, în cuvântul biblic îl vedem pe Hristos umplând toate timpurile: de la pomul Raiului, la pomul Apocalipsei; în lucrările Tainelor, pe El îl vedem lucrând. Toate

---

[403] Andrei ANDREICUŢ, Arhiepiscopul Alba Iuliei, *Cu dragoste şi cu durere pentru mântuirea poporului lui Dumnezeu* din Arhiepiscopia Alba Iuliei, acum, la început de mileniu (Cuvânt pastoral la început de mileniu), Alba Iulia, 2001; Aceeaşi idee despre osificarea limbajului o regăsim şi la Nicolae CORNEANU, Arhiepiscopul Timişoarei, „Binecuvântarea” de pe coperta IV a revistei „Ideea creştină”, an I (2001), nr. 3; Ioan Fl. FLORESCU, *Un brav stegar al socialismului ortodox*, în „Ideea creştină” nr. 3/2001, p. 70-71; Pr. Drd. Dumitru VANCA, *Cuvântul liturgic: violentarea sa şi violenţa pe care pare să o exprime*, în „Violenţa în numele lui Dumnezeu. Un răspuns creştin” (simpozion internaţional), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2002, p. 352-371; vezi şi Maria IVĂNIŞ-FRENŢIU, *Limba Română şi limbajul rugăciunii,* Ed. Anastasia, Bucureşti, 2001.

[404] Pr. Dr. Constantin COMAN, *Biblia în Biserică*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997, p. 88.

mărturisesc pe Hristos: „şi cerul, şi pământul şi cele de dedesubt”.

1.2. Vederea mistică a lui Hristos în Scriptură

În drumul Său spre Emaus împreună cu cei doi ucenici, Luca şi Cleopa, Mântuitorul Iisus Hristos pune bazele hermeneuticii biblice. Evanghelistul Luca ne spune că Domnul Hristos „*a deschis mintea apostolilor*, arătându-le cum trebuie citită Sf. Scriptură astfel încât în ea să fie văzut chipul Său mistic: „*Şi începând de la Moise şi de la toţi proorocii le-a tâlcuit lor din toate Scripturile cele despre El. […] Şi s-au deschis ochii lor şi L-au cunoscut*” (Lc. 24,27, 31). Lucrarea lui Hristos aici este de a furniza ucenicilor cheile care să le deschidă acestora semnificaţia şi sensul cuvintelor Scripturii. Abia acum ucenicii încep să-L vadă (θεόρια). Acesta trebuie să fie şi semnificaţia „argumentelor vechitestamentare” pe care majoritatea evangheliştilor le furnizează pentru a pune în relaţie evenimente din viaţa lui Hristos cu profeţii biblice.

Modalitatea interpretării tipologice a evenimentelor nu era însă nouă; evreii puseseră la punct un întreg sistem exegetic prin care fapte şi întâmplări din Vechiul Testament erau privite ca o promisiune ce se va împlini în viitor. Interpretarea tipologică „*se bazează pe premisa că evenimentele istorice din istoria lui Israel sunt relatate fie în termenii «promisiune şi împlinire» fie de «prototip şi antitip»”*.[405] Acest mod de interpretare descoperă cuvântul revelat al Scripturii şi, în ultimă instanţă, istoria în ansamblul său,[406] ca singurul mod de

[405] Pr. Prof. John BRECK, *Puterea Cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, Ed. IBM, Bucureşti, 1999, p. 38.

[406] „Privită prin perspectiva finalităţii ei, istoria biblică este istoria mântuirii neamului omenesc, a izbăvirii omului din robia păcatului şi a morţii, şi a readucerii omului la starea de comuniune cu Dumnezeu. În Dumnezeiasca Liturghie a Sf. Ioan Gură de Aur este astfel sintetizată întreaga istorie biblică: „Tu din nefiinţă la fiinţă ne-ai adus pe noi şi căzând noi, iarăşi ne-ai ridicat şi nu Te-ai depărtat, toate făcându-le până ce ne-ai suit la cer şi ne-ai dăruit

interpretare: mişcarea tuturor existenţelor spre *telos-ul* divin – mântuirea în Împărăţia lui Dumnezeu.[407]

Creştinii au preluat această perspectivă asupra evenimentelor biblice, pe care le-au folosit în propriul beneficiu. Este extraordinară fervoarea cu care primii scriitori creştini încearcă să identifice întâmplările biblice care au o legătură cu Hristos, cu Mântuirea. Am putea spune că, încă de la cuvântarea Sfântului Petru, la Cincizecime, se declanşează această competiţie de identificare şi colectare a textelor tipologice (vezi cap. III).

În accepţiunea modernă a lumii secularizate, istoria are un singur sens: dinspre trecut spre viitor. Lipsite de Duhul lui Dumnezeu, sau mai bine zis privite fără Duhul Său, evenimentele istorice sunt înţelese doar ca o trecere fără un scop anume. Cel mult putem afirma că scopul istoriei este înţelegerea trecutului, pentru stabilirea identităţii şi, mai ales, pentru evitarea greşelilor. Pentru creştini însă, într-o viziune theorică şi o „*înţelegere în Duhul*" a faptelor, evenimentele istoriei (mântuirii) sunt interpretate întotdeauna într-un sens dublu: din trecut spre viitor şi dinspre viitor spre trecut. Dumnezeu, biblic şi istoric în acelaşi timp, nu poate fi înţeles decât ca „*un lucrător dinăuntrul istoriei pentru a îndrepta evenimentele spre realizarea iconomiei divine. Istoria şi veşnicia nu trebuie concepute ca două dimensiuni distincte ale realităţii, separate net una de cealaltă. Evenimentele istorice nu trebuie interpretate ca şi când ar aparţine „domeniului secular" din care Dumnezeu lipseşte, sau, în cel mai bun caz, e asimilat unui telos din viitor. Realitatea eshatologică se manifestă activ în ordinea istorică prezentă*".[408]

Datorită acestei înţelegeri a „faptului istoric" consemnat în Sf. Scriptură, creştinii au încercat să înţeleagă nu doar sensul

---

Împărăţia Ta". Acel „toate făcându-le" trimite la conţinutul prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu în istorie". (C. COMAN, *Biblia în Biserică*, p. 89.)

[407] J. BRECK, *Puterea Cuvântului* …, p. 38.

[408] *Ibidem*, p. 41.

alegoric sau istoric, ci mai cu seamă cel soteriologic, eshatologic, cu care faptul istoric este investit, şi mai cu seamă actualizarea acestuia pentru generaţiile prezente. De aceea Pr. J. Breck afirmă întreita interpretare a oricărui eveniment biblic: „*Această activitate hermeneutică a Duhului Adevărului implică trei elemente interdependente: 1) evenimentul istoric ca fapt; 2) propovăduirea semnificaţiei soteriologice a acelui eveniment şi 3) interpretarea şi actualizarea acelei propovăduiri de către Biserică în fiecare nouă generaţie*".[409]

Vederea celor prezente în cele trecute sau, mai bine zis dezlegarea enigmatică a celor trecute prin cele prezente, este consecinţa prezenţei Dumnezeului Treimic în toată istoria. Aceasta este *Theoria*.[410] A fost nevoie de descoperirile Treimii nou-testamentare pentru a putea înţelege teofania treimică de la Mamvri. A fost nevoie de crucea lui Hristos pentru a înţelege semnificaţia şarpelui de aramă.

Un exemplu foarte clar asupra acestei viziuni, asupra istoriei biblice ne furnizează Sf. Apostol Pavel. „În *I Corinteni 10* apostolul prezintă o dublă înţelegere a „*Trupului lui Hristos*": ca *pâine euharistică* şi ca *ekklesia*, adunare a credincioşilor botezaţi. El introduce acest pasaj printr-o referinţă enigmatică la experienţa lui Israel din timpul rătăcirii prin deşert când poporul a fost „botezat" prin nor şi prin mare, s-a hrănit cu „o mâncare duhovnicească" comună şi a băut „o băutură duhovnicească" comună. Apostolul continuă: Şi toţi…au băut, pentru că beau *din „piatra duhovnicească, ce avea să vină. Iar piatra era Hristos"*. Această imagine „a pietrei duhovniceşti", care îi urma pe israeliţi prin deşert, nu se regăseşte nici în referatele din Exod

[409] *Ibidem*, p. 43.

[410] Părinţii Bisericii care s-au ocupat de punerea la punct a unui sistem *theoric* pentru a-l contrapune alegorismului exagerat (al şcolii alexandrine) un loc însemnat îl ocupă Diodor din Tars care a şi scris un tratat în acest sens – *Despre distincţia dintre theoria şi alegorie*, din păcate pierdut. Diodor a acceptat premisa patristică a relaţiei dintre „*făgăduinţă şi împlinire*", care uneşte cele două Testamente, propunând *theoria* ca metodă de interpretare a textului biblic. *(Ibidem*, p. 73)

17 şi Numeri 20, care istorisesc despre traversarea deşertului, şi nici altundeva în Vechiul Testament (…). Este esenţial să reţinem că, pentru Apostol, Hristos era prezent în mijlocul poporului lui Israel într-o formă pre-întrupată. O identificare virtuală se stabileşte între piatră şi Hristos, între ***prototip*** şi ***antitipul*** său istoric, în aşa fel încât antitipul eshatologic este conceput ca fiind prezent pentru sau existând în prototipul istoric. În sens invers (dinspre prezent spre trecut), putem spune că prototipul istoric, piatra, participă la antitipul eshatologic (Hristos) într-o astfel de măsură, încât ea serveşte ca loc în care antitipul se revelează pe sine. „Piatra este Hristos" *deoarece* şi *în măsura în care* „Hristos este piatra", Hristos, Fiul lui Dumnezeu din veşnicie, intră în istoria lui Israel ca izvorul de viaţă vie care susţine poporul în timpul rătăcirii prin deşert. Piatra este deci un *tipos* în sens dublu. Pe de o parte, ea atrage atenţia asupra vieţii în trup şi a slujirii istorice a lui Iisus Hristos, din a cărui coastă a curs apă-de-viaţă dătătoare şi sânge, imagini tipologice, la rândul lor, ale Tainelor Botezului şi Euharistiei. Pe de altă parte, ca prototip, piatra slujeşte ca *locus* în care viitoarea lucrare mântuitoare a lui Hristos este realizată proleptic în istoria lui Israel: setea poporului este stinsă în mod real de apa vie care curge din piatră. Aceasta se întâmplă nu datorită unei calităţi magice inerente a pietrei, ci deoarece piatra – necunoscută poporului – a fost aleasă prin voinţa divină ca să fie locus-ul istoric în care Fiul lui Dumnezeu, Cuvântul veşnic, creator şi dătător-de-viaţă, să Se manifeste către ei.[411]

Privite astfel, afirmă Pr. J. Breck, întâmplările biblice sunt văzute ca nişte imagini reale ale unor teofanii în care există o relaţie ontologică între *tip* şi *prototipul* său, adică taina pe care o simbolizează.[412]

Înţelegând, măcar parţial, complicatul sistem al exegezei biblice patristice care presupunea nu doar o viziune mistică asupra Scripturii, ci şi o bună cunoaştere a ei, precum şi a

[411] *Ibidem,* p. 39-40.
[412] *Ibidem,* p. 40.

ştiinţelor profane, măcar sentimental (căci raţional şi doctrinar nu se poate) am putea să înţelegem gnosticismul de care s-au simţit atraşi o parte dintre scriitorii primelor veacuri, mai cu seamă a alexandrinilor [413] (Origen, Clement, Panten ş.a.). Ei au fost însă şi cei care au pus la punct interpretarea tipologică a Scripturii. Pentru ei, orice imagine profetică (o persoană, un obiect, un loc, o întâmplare) devine *tipos* care trimite invariabil spre *antitiposul* realizat în Hristos şi lucrările Sale. În ciuda sistemelor de interpretare care au apărut în Biserică, trebuie să recunoaştem că „*cei doi poli, tipul şi antitipul, au valoarea revelatoare şi soteriologică în măsura în care leagă două momente ale istoriei mântuirii. Într-adevăr, tradiţia nou-testamentară este consecventă în a afirma că iconomia dumnezeiască se împlineşte în sfera concretă a vieţii şi activităţii omeneşti*”.[414]

„*Interpretarea tipologică a Vechiului Testament a fost, prin urmare, normativă de la începutul Tradiţiei Bisericeşti. Ceea ce a deosebit şi a separat şcoala din Alexandria de cea din Antiohia a fost modalitatea lor specifică de a dezvolta tipologia, rezultând două sisteme diferite: alexandrinii doreau să scoată în evidenţă simbolismul alegoric, în vreme ce antiohienii încercau să păstreze semnificaţia istorică revelată în şi prin imaginea sau tipul profetic*”.[415] Ca atare, trebuie să înţelegem cum cei vechi se străduiau să găsească în textul Scripturii un sens tipologic care, în mod necesar trimite către împlinirea unei promisiuni.

Însă, spre deosebire de viziunea alegorică a Scripturii, care discerne un sens spiritual (pe care-l înţeleg doar cei iniţiaţi) şi unul literal (accesibil tuturor), theoria tipologică vede nu două

[413] Mai cu seamă sub influenţa platonismului, conform căreia gnoza, realitatea ultimă (αλεθεια) este percepută de intelect, nu de simţuri, alexandrinii au dezvoltat sistemul interpretării alegorice a Scripturii (vezi cap. III, Cateheza). Mântuirea constă în reamintirea originii cereşti a sufletului încătuşat în existenţa materială de care creştinul trebuie să se elibereze, pentru a dobândi adevărul veşnic – gnoza.

[414] Pr. J. BRECK, *Puterea Cuvântului*…, p. 56.

[415] *Ibidem*, p. 54.

sensuri, ci un îndoit sens în sânul aceluiaşi eveniment istoric. Conform theoriei tipologice, sensul spiritual este inseparabil de cel literal, primul descoperindu-şi înţelegerea doar în veacul mesianic. Spre exemplu Adam este tipul lui Hristos: atât Adam cât şi Hristos sunt existenţe istorice. Primul îl revelează pe al doilea, dar această viziune – theoria – este posibilă doar în Noul Testament. „*Typul este, astfel, un simbol profetic care participă la antitip ca o „premisă" sau ca o „pregustare" (arrabon). Şi invers, antitipul eshatologic este prezent în mod real (din punct de vedere ontologic) în tipul istoric. Alegoria, pe de altă parte, tratează tipul ca o simplă metaforă sau ca pe un semn parabolic a cărui semnificaţie nu rezidă în istorie, ci în sfera abstractă a ideilor platonice*".[416]

Conform theoriei tipologice persoane şi realităţi istorice ca Israel, David, Solomon, trecerea prin Marea Roşie, mielul pascal devin şi realităţi eshatologice superioare care se împlinesc în persoana Mântuitorului şi în viaţa Bisericii.[417] Distingerea şi contemplarea acestor realităţi eshatologice poate fi realizată direct pe baza profeţiilor verbale (Isaia 53) sau pe baza unor profeţii figurative, în care exegetul trebuie să distingă „figura mesianică"[418] deoarece semnificaţia cuvântului lui Dumnezeu nu poate fi înţeleasă decât în sens soteriologic. De aceea toate faptele Vechiului Testament vorbesc într-un sens învăluit (figurat) sau direct (verbal) despre lucrările mântuirii.

Ar mai fi de adăugat un element care să reveleze clar interpretarea theoriei tipologice a Scripturii: în timp ce alegoria vede în mod direct o realitate eshatologică într-una profetic-biblică, theoria tipologică filtrează totul prin persoana lui Hristos. Astfel părintele J. Breck îşi sprijină teoria pe un pasaj din tâlcuirea lui Teodoret de Cyr la Isaia 60,1. Aici, slava

---

[416] J. BRECK, *op.cit*., p. 77.

[417] P. FERNANT, *apud* J. BRECK, *op.cit*., p. 79.

[418] Această teorie privind exegeza Scripturii se găseşte la Sf. Ioan Hrisostom care distinge trei sensuri ale afirmaţiilor biblice: sens literal, spiritual şi tipologic (*apud* J. BRECK, *op.cit*., p. 89).

Domnului care luminează Noul Ierusalim este înţeleasă ca o „imagine din umbră" (*skigrafia*) care prefigurează reconstruirea Ierusalimului în timpul lui Darius şi Cirus. În acelaşi timp imaginea Noului Ierusalim revelează Biserica (tipul) şi arhetipul acesteia care este viaţa viitoare în biserica cerească.[419]

Privită din această perspectivă *theoria* este o intuiţie sau viziune comună atât profetului cât şi exegetului care percepe împlinirea tipos-urilor veterotestamentare (descrise de cele mai multe ori ca evenimente istorice contemporane profeţilor) în cadrul experienţei eshatologice a Bisericii. Spre deosebire de profet, care are o percepţie imperfectă, ca o întrezărire neclară, apostolul sau exegetul are o viziune mult mai clară asupra evenimentelor, şi mai ales a corelaţiei dintre trecut şi prezent pentru a putea fi proiectat în eshaton. „***Theoria este o vedere a adevărului dumnezeiesc comunicat Bisericii de către Duhul Sfânt.*** *Ea este o vedere inspirată, trăită şi articulată de subiectul uman. În timp ce profetul evreu îşi primea viziunea revelatoare într-o stare de extaz, exegetul creştin devine un instrument al Duhului prin contemplare, pe care am putea-o defini ca deschidere către harul dumnezeiesc, atât la nivelul inimii, cât şi la cel al minţii. Implicaţia este următoarea****:*** ***exegeza ca şi predicarea Cuvântului sau pictarea de icoane este, în sensul cel mai deplin, o «vocaţie» sau o chemare***".[420]

2. Teme iconografice care urmează propovăduirea patristică

Vom încerca în cele ce urmează să arătăm că iconografia bisericească a urmat îndeaproape discursul exegetic şi catehetic al Părinţilor Bisericii. Nu ne propunem să epuizăm toate temele posibile, ci ne vom opri doar la câteva pentru a putea argumenta că există o strânsă legătură între cuvântul predicat şi arta eclesială.

[419] TEODORET *apud* J. BRECK, *op.cit.*, p. 92.
[420] J. BRECK, *op.cit.*, p. 113.

Ca metodă de lucru pentru toate temele propuse, vom urmări mai întâi schema pictografică după care vom analiza tema în contextul biblic, urmărind atât Vechiul Testament cât şi Noul Testament, iar în cele din urmă vom încerca urmărirea temei în scrierile Părinţilor.

2.1. Starea paradisiacă şi păcatul: Adam şi Eva

Între temele iconografice preluate de către artiştii creştini din discursul patristic, fie catehetic, fie exegetico-omiletic, se remarcă aşa-numita scenă paradisiacă.

a.) Înfăţişări iconografice. Icoana, aşa cum s-a dezvoltat de-a lungul vremurilor şi aşa cum apare şi azi în pictura bisericească şi în erminii, poate avea mai multe variante, în funcţie de momentul paradisiac: crearea lui Adam, călcarea poruncii, izgonirea din Rai etc.[421] Tema se regăseşte în arta creştină timpurie atât în Răsărit (Dura Europos), cât şi în Apus (catacombele romane).

Schema pictografică predilectă este cea devenită „clasică": Adam şi Eva despărţiţi de un pom pe care este încolăcit un şarpe. Interesantă este realizarea artistică de la unele mănăstiri din Moldova în care cerul zilelor creaţiei este zugrăvit în într-un alb intens; paleta cromatică diversificată, cu un cer albastru şi culori vii, este introdusă abia în scenele succesive căderii în păcat, sugerându-se astfel, şi din punct de vedere cromatic, tragismul izgonirii din Rai.

Scena este zugrăvită uneori pe catapeteasmă în partea inferioară registrului icoanelor împărăteşti, în varianta „Izgonirea din Rai", pentru a sugera creştinilor ideea că altarul bisericii este „Raiul spre răsărit" în care păcatul nu are loc; uneori (la bisericile care au pictură exterioară) este zugrăvită „in extenso" relatarea biblică privind „Facerea lumii". Poziţia

[421] În erminia bizantină sunt descrise şapte „momente": Crearea lui Adam, Crearea Evei, Adam punând nume animalelor, Călcarea poruncii, Izgonirea din Rai, Plângerea în faţa Raiului, Muncirea pământului. (Dionisie DIN FURNA, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2000, p. 68.)

acestei teme pe peretele nordic (exterior), în dreptul pronaosului, credem că este aleasă pedagogic: la înconjurările rituale şi solemne, înainte de a intra în biserică (Raiul) credincioşii puteau contempla starea şi frumuseţea pierdută. Într-o altă variantă, fără Adam şi Eva, Raiul este zugrăvit la intrarea în biserică, pe peretele dinspre apus. Aici, scena are o conotaţie eshatologică – fericirea finală dimpreună cu toţi drepţii Vechiului şi Noului Testament în „*sânurile Tatălui*". Pentru un plus de dramatism şi cu o certă motivaţie pedagogică, de-a dreapta uşii este zugrăvit Iadul. Astfel, la intrarea în biserică, creştinul poate contempla, deopotrivă, promisiunea fericirii veşnice sau / şi pedeapsa veşnică pentru cei răi. Tema aceasta a Raiului şi Iadului se regăseşte în arhitectura apuseană, în special la bisericile gotice, unde frontalul este decorat cu o sculptură bogată în scene şi personaje, între care de departe un loc central îl ocupă Raiul şi Iadul.[422]

Sorin Dumitrescu este de părere că motivul Raiului şi Iadului, ca parte integrantă din scena Judecăţii de Apoi, a pătruns în arta murală moldovenească, răspunzând foarte elocvent catehezei de tip moral: „*Portalul gotic, format din ogiva amplă şi înaltă a intrării în catedrală, şi timpanul sculptat, plasat în partea de sus, cuprinde rezumatul în piatră, extrem de concentrat, al icoanei Judecăţii de Apoi. Înainte de a intra în catedrală, credincioşilor li se oferă un fel de cateheză preliminară, de factură morală (...). La rândul lui, stilul moldovenesc preia motivul gotic al portalului şi al catehizării morale*" preliminarii, îi transcrie în frescă icoana de piatră şi-o aşează în dreptul intrării, afară, în pridvor.[423]

b.) Tema adamică în Vechiul Testament. Referatul biblic relatează această temă în primele trei capitole ale cărţii Facerea. Creatură perfectă, având ca „model" un prototip divin (Fac. 1,26) Adam a fost pus să stăpânească peste

[422] E. PANOFSKY, *Arhitectură gotică şi gândire scolastică*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, p. 111.

[423] S. DUMITRESCU, *O „interfaţa" la gotic*, în E. PANOFSKY, *op, cit.*,p. 122.

întreaga lume creată (Fac. 1,26; 2,19). Fericirea paradisiacă a fost însă pierdută prin căderea în păcat (Fac. 3,23), ce a dus la ostilitatea naturii (Fac. 3,17) şi alungarea din Rai. Căutarea fericirii paradisiace este de atunci ţinta întregii umanităţi. Pentru aceasta este nevoie ca omul să restabilească pacea cu Dumnezeu (Zah. 9,10; Is. 9,6) şi cu natura înconjurătoare (Ez. 34,28). Promisiunea mesianică a noului Adam este percepută de profeţii Vechiului Testament ca promisiunea unei noi generaţii, a unui nou început. Proorocul Isaia îl percepe pe noul Adam ca acela ce pune pace cu Dumnezeu: Emanuuel (= cu noi este Dumnezeu Is.7,14).[424] Dar această pace va fi pusă şi cu creatura peste care va stăpâni din nou (Dan. 7,13-14). Această viziune mesianică asupra noului Adam se regăseşte şi în apocaliptica ebraică, unde Mesia are diferite numiri.[425] Trebuie însă observat că în gândirea şi scrierile profetice, interpretarea eshatologică pune accentul mai cu seamă pe chestiunea paradisului pierdut, Adam jucând mai mult rolul unui arhetip originar.[426]

c.) Tema adamică în Noul Testament. Hristos – noul Adam. Raiul şi Noul Ierusalim. Spre deosebire însă de gândirea profetică, în Noul Testament accentul întâmplării adamice cade pe păcatul protopărinţilor pentru a justifica necesitatea botezului. Atunci când Pavel scrie Epistola către Romani, tema adamică, într-o viziune diferită de cea profetică (a împărăţiei mesianice fericite), pare să fie deja elaborată. Adam este folosit mai mult ca suport într-o construcţie de format tipologic, pentru justificarea lucrării

---

[424] J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, Ed. Beauchesne et ses fils, Paris, 1950, p. 7.

[425] În „Parabolele" lui Enoh, Mântuitorul eshatologic este numit alternativ „*Alesul*" şi „*Fiul Omului*", dar amândouă aceste denumiri au aceleaşi caracteristici, primind aceleaşi atribuţii: un mântuitor transcendent de origine cerească, ascuns de la crearea lumii şi descoperit la judecata eshatologică. (Remus ONIŞOR, *Cartea lui Enoh şi apocaliptica intertestamentară*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 162.)

[426] J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 6.

răscumpărătoare a Mântuitorului[427]: „*...ne lăudăm prin Domnul nostru Iisus Hristos prin care am primit împăcarea. De aceea, precum printr-un om a intrat păcatul în lume şi prin păcat moartea, aşa şi moartea a trecut la toţi oamenii, pentru că toţi au păcătuit în el. (...) Ci a împărăţit moartea de la Adam până la Moise şi peste cei ce nu păcătuiseră după asemănarea greşelii lui Adam, care este chip al celui ce avea să vină*" (Rom. 5,11-14).

Se vede aşadar limpede că paralelismul profetic Adam-Mesia este preluat şi reinterpretat în prisma unei imagini tipologice: Adam – Hristos. Mesia, în această nouă *theoria,* capătă o consistenţă istorică; din promisiunea mesianică a unor timpuri nedeterminate, noul Adam capătă chipul lui Hristos (Fap. 3) care a pătimit istoric „*sub Ponţiu Pilat*". Imaginea aceasta argumentează, pe de o parte necesitatea botezului, pe de altă parte contribuie la construcţia antropologiei creştine dezvoltată de Pavel în cap. 5-6 a Epistolei către Romani. Noua generaţie este începută de Noul Adam care prin moartea şi învierea Sa sfărâmă Legea păcatului şi în a cărui moarte ne îmbrăcăm prin botez (1Cor. 15,22; Col. 2,12; Rom.6,4) în dobândirea harului.

Tot legat de episodul Adamic, Pavel dezvoltă antiteza *carnal-spiritual*, preluată de patristica filo-gnostică drept argument: creştini duhovniceşti–creştini trupeşti. Astfel, Pavel se face ecoul kerigmei apostolice în care separaţia dintre trupesc şi duhovnicesc era mult mai radicală. „*Făcutu-s-a omul cel dintâi Adam, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu un duh dătător de viaţă*" (1Cor. 15,45).

Demn de remarcat că imaginile nou-testamentare nu mai vorbesc cu aceeaşi intensitate de Paradis ca restaurare a unei vechi condiţii. De fapt cuvântul Rai / Paradis apare doar de două ori în Noul Testament: Lc. 23,43 şi Apoc. 2,7. Pentru creştini, noul Paradis – *Împărăţia lui Hristos* – începe încă de aici, încă

[427] J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 9.

de acum, încă de azi: „*Azi vei fi cu Mine în Rai*" (Lc. 23,43), *„Azi s-a făcut mântuire case acesteia.* (Lc.19, 9). Această împărăţie, identificată în Vechiul Testament cu un loc geografic-istoric, este preluată tematic de Sf. Pavel dar este interpretată în sens eshatologic – Biserica lui Hristos: „*Căci Agar este Muntele Sinai, în Arabia şi răspunde Ierusalimului de acum, (...) iar cea liberă este Ierusalimul cel de sus*" (Gal. 4,26; Evrei 13,14) şi dezvoltată de Sf. Evanghelist Ioan mai ales în Apocalipsă 3,12; 21,2; 21,10. Pentru el imaginea Noului Paradis este imaginea fericirii eterne, un loc plin de desfătări optic-estetice, materiale şi spirituale, care readuce în minte (comparativ) primul Rai: „*Şi mi-a arătat apoi, râul şi apa vieţii, limpede cum e cristalul şi care izvorăşte din tronul lui Dumnezeu şi al mielului. Şi în mijlocul pieţei din cetate, de o parte şi de alta a râului creşte pomul vieţii, făcând rod de douăsprezece ori pe an, în fiecare lună dându-şi rodul; şi frunzele pomului sunt spre tămăduirea neamurilor*" (Apoc. 22,1-2).

În acest Paradis va domni Hristos (Mielul), ca împlinire a promisiunii făcute în Vechiul Testament (Fac. 3,15), de aceea El va zdrobi capul balaurului (Apoc. 20,2).

d.) Discursul patristic şi imaginea noului Paradis. Am observat că atât în Vechiul Testament – Isaia şi Ezechiel, cât şi Noul Testament, fie prin Pavel cât mai ales prin Sf. Ioan prezintă acest nou Paradis ca împlinire profetică în noul Ierusalim. Biserica contemplă nu promisiunea, ci împlinirea acestei făgăduinţe căci, pentru primii creştini, eshatonul începe odată cu înălţarea Domnului şi Pogorârea Sf. Duh.

Accesul în acest Paradis se face prin botez[428] şi prin martiriu.[429] Trăirea noului eon încă de pe acest pământ îl face pe Pavel să exclame: „*Pentru mine a trăi este Hristos şi a muri este câştig*" (Fil. 1,21). Din acest motiv catehumenul trebuie să se

[428] SFÂNTUL CHIRIL, *Procateheza*, în [Izvoarele Ortodoxiei], vol. 6, Ed. IBM, Bucureşti, 1943; P.G. 33, 357a.

[429] *Martiriul sfintelor Perpetua şi Felicitas* 18, în PSB, vol. II, Bucureşti, 1982, p. 122.

străduiască a primi botezul, pentru că altfel va rămâne în afara Paradisului, după imaginea lui Adam: „*Tu eşti în afara Raiului, o, catehumene, tovarăş în exilul lui Adam, întâiul nostru părinte. Acum poarta ţi se deschide, reintră acolo de unde ai plecat*” [430] sau chiar mai detaliat: „*Tu ne-ai alungat din Paradis şi tot Tu ne-ai rechemat, Tu ne-ai smuls frunzele acestui veşmânt neplăcut şi ne-ai îmbrăcat într-o haină preţioasă. Chemat de Tine, Adam nu mai are pentru ce să roşească şi de ce să se mai ascundă după arbori. Sabia de foc nu mai apără Raiul …*”.[431] Ipolit Romanul ne prezintă imaginea acestui nou Paradis: „*După cum Paradisul care a fost aşezat în Eden, a fost o prefigurare a realităţii, căci cei ce iubesc ştiinţa, aşa trebuie să-l considere. Căci Eden este numele noului Paradis al bunătăţilor, aşezat la Răsărit, înfrumuseţat cu doi pomi, pe care trebuie să-l înţelegem ca Adunarea Drepţilor şi a Sfinţilor, locul unde Biserica a fost aşezată*”.[432]

Pentru Sf. Chiril, prin botez, Hristos restaurează atât chipul lui Adam, cât şi relaţia cu Creatorul, recapitulând pas cu pas istoria căderii: „*Adam a primit condamnarea. Pământul este blestemat pentru tine, spini şi pălămidă îţi va rodi. Iată de ce Iisus a primit spinii: pentru a ridica blestemul, şi El a intrat în pământ, pentru că fiind blestemat, el să primească binecuvântarea în locul blestemului (…) Într-un Rai căderea, într-o grădină mântuirea; din lemn păcatul, pe lemn (crucea) păcatul; după amiază ei încercau să scape de ochii Domnului şi tot după-amiaza tâlharul este introdus în Rai de Domnul. O femeie, făcută dintr-o coastă, a fost originea păcatului, dar Iisus venind, a adus, la rândul Său, darul iertării atât bărbaţilor cât şi femeilor*”.[433] Astfel, dacă Adam este începătura (κεφαλη) celor născuţi sub păcat, Hristos este începătură celor născuţi în

[430] SF. Grigore DE NYSSA, *apud* J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 17.
[431] *Ibidem*, p. 18.
[432] IPOLIT, *apud* J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 17.
[433] *Cateheze*, PG 33, 796 a – 800 a.

duh.[434] Din acest motiv, în unele scene ale creaţiei, cum este deja pomenita scenă de la unele mănăstiri din Moldova, în actul creaţiei este prezent şi Hristos. Şi asta nu doar pentru faptul că El participă la actul creaţiei, ci şi pentru că El îl re-crează pe Adam. Cei doi sunt puşi astfel într-o antiteză desăvârşită.

Pentru Tertulian, Adam este prefigurarea lui Hristos în timp ce Eva prefigurarea Bisericii: „*Dacă Adam era prefigurarea lui Hristos, asemănarea lui Adam era întru moartea lui Hristos care a adormit întru moarte, pentru ca, prin Eva ieşind din rana coastei Sale, care este Biserica – să fie prefigurată adevărata «mamă a celor vii».*"[435]

Acest paralelism Adam – Hristos se răsfrânge şi asupra Maicii Domnului, care este privită ca „*a doua Evă*" în foarte multe din textele literaturii patristice [436] iar uneori Eva este privită ca Biserica – născătoarea noii generaţii.

Această imagine a Raiului eshatologic, ca viziune a Bisericii, se regăseşte în toată Tradiţia. Din acest motiv şi orientarea liturgică în rugăciune se face înspre „*Raiul spre Răsărit*".

2.2. Jertfa: sacrificiul lui Isaac

Imaginea preferată în literatura patristică şi mai ales argumentarea împlinirii profetice a jertfei Mântuitorului, era jertfa lui Isaac (Fac. 22).

a). Înfăţişarea iconografică. Erminia picturii bizantine ampleasează această scenă în altar, de obicei aproape de proscomidiar (când există spaţiu), acolo unde se pregătesc darurile pentru Sfânta Liturghie. Elementele iconografice sunt reduse la minimum necesar, comunicând laconic evenimentul biblic: „*Avram pe un deal, avându-l pe Isaac, mic copil, legat deasupra pe nişte lemne* (aşezate pe un altar n.n.) *şi ţinând un cuţit în mână ca să-l înjunghie. Deasupra un înger, arătându-i*

[434] SF. IRINEU, *Adversus Haeresis, I.*
[435] TERTULIAN, *De anima*, 43.
[436] J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 32-34.

un berbec încurcat cu coarnele într-un tufiş, îi grăieşte: Avraame să nu-ţi ridici mâna asupra copilului".[437]

Aşa cum este înfăţişată, scena este simplă, limpede şi directă. Nimic mistic nu pare să trădeze întâmplarea biblică. Singurul sentiment care se degajă de aici este tragismul întâmplării. Singura interpretare poate fi doar cea literal-verbală. Prin poziţionarea scenei în distribuirea iconografică din interiorul bisericii, în altar, aproape de locul unde se junghie Mielul euharistic şi unde se pregătesc darurile, scena revelează interpretarea typologică cu care a fost investită de Biserică. Jertfirea lui Isaac este anunţarea jertfei lui Hristos, muntele Moria prefigurează Golgota.

b). Isaac în Vechiul Testament şi în literatura iudaică. În general evreii au văzut în acest episod credincioşia lui Avraam faţă de Dumnezeu. Încercarea şi, mai apoi, dovada credinţei sale faţă de Iahve, determină împlinirea promisiunii de a fi făcut „*tată a multor neamuri*". Isaac este premisa unei noi alianţe cu Dumnezeu (Isus Sirah 44,19-24): Aici aspectul este mult mai legalist: Avraam este *împlinitorul legii*.

Interpretarea episodului intră în sfera mistică doar cu Filon, care este preocupat mai mult de ascendenţa sa divină şi căsătoria sa cu Rebeca.[438]

Iosif Flaviu, în schimb, îl vede pe Isaac un mântuitor al neamului său. Deoarece îşi asumă conştient jertfa, în ascultarea sa vor fi binecuvântate generaţiile următoare.[439]

c). În Noul Testament. Bine cunoscută datorită literaturii rabinice şi a rugăciunii cultuale, legitimarea descendenţei patriarhilor trece cu uşurinţă în scrierile Noului Testament. Primul care vorbeşte „in extenso" despre patriarhi este Sf. Apostol Pavel. Acesta, în linia interpretării rabinice,

---

[437] Dionisie DIN FURRNA, *op.cit*., 33, p. 71.

[438] J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 115-116.

[439] Joseph FLAVIUS, *Antichităţi iudaice* 13,4 (vol. 1), Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000, p. 44.

rememorează întâmplările legate de cei trei pentru a ilustra puterea credinţei şi răsplătirile de care s-au bucurat cei ce au fost ascultători poruncii: „*Prin credinţă, Avraam, când a fost chemat, a ascultat de a ieşit la locul pe care era să-l ia spre moştenire şi a ieşit neştiind încotro merge. Prin credinţă a locuit vremelnic în pământul făgăduinţei. ca într-un pământ străin, locuind în corturi cu Isaac şi Iacov, cei dimpreună moştenitori ai aceleiaşi făgăduinţe; Căci aştepta cetatea cu temelii puternice, al cărei meşter şi lucrător este Dumnezeu. Prin credinţă, şi Sarra însăşi a primit putere să zămislească fiu, deşi trecuse de vârsta cuvenită, pentru că ea L-a socotit credincios pe Cel ce făgăduise. Pentru aceea, dintr-un singur om, şi acela ca şi mort, s-au născut atâţia urmaşi – mulţi «ca stelele cerului şi ca nisipul cel fără de număr de pe ţărmul mării». Toţi aceştia au murit întru credinţă, fără să primească făgăduinţele, ci văzându-le de departe şi iubindu-le cu dor şi mărturisind că pe pământ ei sunt străini şi călători. Iar cei ce grăiesc unele ca acestea dovedesc că ei îşi caută lor patrie. Într-adevăr, dacă ar fi avut în minte pe aceea din care ieşiseră, aveau vreme să se întoarcă. Dar acum ei doresc una mai bună, adică pe cea cerească. Pentru aceea Dumnezeu nu Se ruşinează de ei ca să Se numească Dumnezeul lor, căci le-a gătit lor cetate. Prin credinţă, Avraam, când a fost încercat, a adus pe Isaac (jertfă). Cel ce primise făgăduinţele aducea jertfă pe fiul său unul născut. Către el grăise Dumnezeu: «Că în Isaac ţi se va chema ţie urmaş». Dar Avraam a socotit că Dumnezeu este puternic să-l învieze din morţi; drept aceea l-a dobândit înapoi ca un fel de pildă (a învierii) Lui. Prin credinţa despre cele viitoare a binecuvântat Isaac pe Iacov şi pe Esau. Prin credinţă Iacov, când a fost să moară, a binecuvântat pe fiecare din fii lui Iosif şi s-a închinat, rezemându-se pe vârful toiagului său. Prin credinţă Iosif, la sfârşitul vieţii, a pomenit despre ieşirea fiilor lui Israel şi a dat porunci cu privire la oasele sale*” (Evr. 11,8-22). Privit în ansamblu, textul pare să nu aducă nimic nou faţă de interpretările iudaice anterioare. Cu toate acestea, putem

identifica deja influenţele creştine: Isaac şi toţi patriarhii au anunţat şi „*au prefigurat lucrurile viitoare*". Deplasarea dinspre tema morală (dreptatea-credincioşia) înspre tema tipologică, prefigurativă, este evidentă şi nu este de inspiraţie iudaică.

Dacă citim versetul 1: „*Credinţa este dovedirea celor nevăzute*", vedem că Sf. Pavel subliniază „promisiunea" făcută de Dumnezeu. Isaac este o astfel de *promisiune făcută lui Avraam*. Copilul avut la bătrâneţe, Isaac, este cerut drept sacrificiu. Avraam trăieşte între *ascultarea* faţă de Dumnezeu şi *dragostea* pentru unicul său fiu. În cele din urmă învinge ascultarea. Isaac, rodul promisiunii dumnezeieşti, este dat spre moarte.… Cum să nu pară o imagine tipologică, prefigurativă? Hristos, unicul Fiu este dat spre moarte. Spre deosebire de Isaac, Hristos primeşte moartea conştient şi spre deosebire de acela, Acesta îşi duce sacrificiul până la capăt. Şi totuşi ce asemănare! Şi acolo, şi aici, lemnul devine altarul de jertfă.

În al doilea rând, Pavel vorbeşte despre Isaac în Epistola către Galateni (8,15; 4,21-29): „*Spuneţi-mi voi care vreţi să fiţi sub Lege, nu auziţi legea? Căci scris este că Avraam a avut doi fii: unul din femeia roabă şi altul din femeia liberă. Dar cel din roabă s-a născut după trup, iar cel din cea liberă s-a născut prin făgăduinţă. Unele ca acestea au altă însemnare, căci acestea (femei) sunt două testamente: Unul de la Muntele Sinai, care naşte spre robie şi care este Agar; Căci Agar este Muntele Sinai, şi răspunde Ierusalimului de acum, care zace în robie cu copii lui; Iar cea liberă este Ierusalimul cel de sus, care este mama noastră. Căci scris este: «Veseleşte-te, tu, cea stearpă, care nu naşti! Izbucneşte de bucurie şi strigă, tu care nu ai durerile naşterii, căci mulţi sunt copii celei părăsite, mai mulţi decât ai celei care are bărbat». Iar noi, fraţilor, suntem după Isaac, fii ai făgăduinţei. Ci precum atunci cel ce se născuse după trup prigonea pe cel ce se născuse după Duh, tot aşa şi acum*". Se remarcă şi în acest text o temă iudaică preluată frecvent în creştinismul timpuriu, anume că poporul creştin este cel în care s-au împlinit promisiunile făcute în vechime.

d.) La Sfinţii Părinţi. Cum era de aşteptat, Părinţii Bisericii au dezvoltat şi au amplificat tema „propusă" de Sf. Apostol Pavel, aplicând-o timpurilor prezente, ca împlinire a unor profeţii. Foarte devreme, încă în Pseudo-Barnaba, găsim această interpretare a gestului profetic pe care-l face Avraam şi fiul său Isaac: „*Hristos trebuia să moară pentru păcatele noastre pentru ca să se împlinească ceea ce a fost prefigurat prin Isaac, oferit jertfă pe un altar*".[440]

Origen insistă asupra asemănării typologice dintre jertfa Mântuitorului şi jertfa lui Isaac. Mai exact, el constată asemănarea de concepte pe care o dezvoltă Pavel în Rom. 8,32: „*Căci Tatăl n-a cruţat pe unicul Său Fiu*" cu textul din Fac. 22,16: *„Juratu-m-am pe Mine Însumi, zice Domnul, că de vreme ce n-ai cruţat nici pe singurul tău fiu, pentru Mine, de aceea Te voi binecuvânta…"*.[441]

Despre sacrificiul lui Isaac, ca prefigurare a jertfei Mântuitorului, vorbeşte şi Sf. Irineu: „*Avraam după credinţă, urmând poruncilor Cuvântului lui Dumnezeu, a adus ca jertfă lui Dumnezeu pe unicul şi preaiubitul său fiu, după cum lui Dumnezeu a plăcut să dăruiască (lumii) unicul şi preaiubitul Său Fiu, pentru mântuirea noastră*" iar mai jos reia ideea mult mai explicit: „*Desigur, noi am primit aceeaşi credinţă care a avut-o Avraam, purtându-ne crucea, după cum Isaac a purtat lemnele, noi urmăm acelora*".[442] Cam în acelaşi chip înţelege şi Tertulian această tipologie.[443]

Pentru Tertulian, prefigurarea jertfei Mântuitorului în sacrificiul lui Isaac apare ca o dedublare, fiecare obiect, fiecare gest urmând a se împlini în Hristos: lemnele de jertfă se regăsesc în lemnul crucii; Isaac – substituit de berbec, este regăsit în

---

[440] *Barnaba*, VII,3.
[441] *Apud* J. DANIELOU, *Sacramentum* …, p. 101.
[442] SF. IRINEU, *Adv. Haer.*, IV,5,4.
[443] *Adv. Judeos*., 10,13.

persoana Mântuitorului, rugul, în coroana de spini. [444] Substituirea lui Isaac cu berbecul venea astfel să împlinească ceea ce s-a spus prin profetul Isaia: „*Ca un miel spre junghiere s-a adus;*" (Is.53,7) şi este în deplină concordanţă cu conştiinţa Bisericii, după care Hristos este mielul de jertfă al Paştelui nostru.

Şi în Răsărit, de aceeaşi manieră, Sf. Ioan Gură de Aur comentează că jertfa lui Avraam are o semnificaţie profetică. „*Toate acestea au fost prefigurări ale crucii. De aceea Hristos zise: Avraam se bucura pentru că a vrut să vadă zilele Mele: le-a văzut şi s-a bucurat. Cum le-a văzut dacă era mai'nainte cu atâţia ani? Prin prefigurare (τύποσ), prin umbră (σκία). Desigur aici un berbec este adus jertfă pentru Isaac şi desigur aici mielul duhovnicesc este adus (ca jertfă) pentru lume. Se vede într-adevăr că adevărul a fost descris prin prefigurare (...) Aici unul singur, acolo unul singur, aici unul prea-iubit, acolo unul prea iubit. Acela, acolo a fost dăruit ca jertfă ardere-de-tot de către tatăl său. Cel de aici dăruit de către Tatăl (Rom. 8,32). Iată până unde merge prefigurarea; dar cu atât mai mult realitatea este superioară.*" [445] Şi Teodoret de Cyr scrie la rândul său: „*Aceste lucruri au fost umbră a iconomiei mântuirii noastre. Tatăl a dăruit pe Fiul Său cel prea iubit pentru cei de pe pământ. Isaac era prefigurarea divinităţii; berbecul (prefigurarea) umanităţii; şi timpul de asemenea, căci are aceeaşi întindere. Într-adevăr şi aici şi acolo e vorba de trei zile şi trei nopţi.*" [446] În consens cu ei, Sf. Atanasie remarcă: „*Aducând spre jertfă pe fiul său, Avraam preacinstea pe Fiul lui Dumnezeu şi, în interzicerea de a-l jertfi pe Isaac, el vedea în miel pe Hristos care a fost jertfit de Dumnezeu*". [447]

---

[444] Pentru Clement ALEXANDRINUL coroana de spini este evocată nu de rugul lui Isaac ci de „rugul arzând"; *Pedagogul* II,8,75.

[445] Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Facere*, 47, 3.

[446] Teodoret DE CIR, *Quaestioni in Genesi*, 74; P.G. 80, 181 a – 184 a.

[447] Sf. ATANASIE, *Scrisori*, VII,8.

Sintetizând parcă Tradiţia interpretării Sacrificiului lui Isaac, Sf. Grigorie de Nyssa zice: „*Se poate vedea în istoria lui Isaac toată taina credinţei. Mielul este prins pe lemn, atârnat de coarnele sale; Unul născut îşi poartă crucea arderii-de-tot. Tu îi vezi, cel ce ţine universul prin cuvântul puterii Sale, este Acelaşi care poartă sarcina lemnelor noastre şi care este atârnat pe lemn, purtând ca Dumnezeu şi purtat ca miel, Sf. Duh a împărţit astfel marea taină între cei doi, singurul fiu şi mielul care apare alături de el, pentru ca în miel să se arate taina morţii şi în singurul fiu, viaţa care n-a fost întreruptă de moarte*”.[448]

Adevărată pagină în culori, acest comentariu reprezintă gândirea întregii Biserici. Era imposibil ca, astfel zugrăvit, Sacrificiul lui Isaac să nu fie reprezentat în locul în care se pregăteşte şi se aduce jertfa duminicală. „*Isaac prefigura asemănarea jertfei duminicale; când el se oferă spre a fi sacrificat de tatăl său se arată răbdător*”.[449]

2.3. Parusia, Botezul şi Biserica: Noe şi potopul

O altă temă foarte des întâlnită în arta figurativă a Bisericii este Noe şi Potopul. Figură legendară, singurul om salvat de mânia lui Dumnezeu, Noe este *chipul celui drept în mijlocul răutăţii*, iar corabia sa izbăvitoare este, în viziunea Părinţilor, Biserica, pentru care apa nu se face potop, ci mântuire. Din această pricină scena potopului este folosită în iconografia veche pentru ilustrarea botezului creştin.

a). ***Descrierea iconografică***. Scena corabiei salvatoare face parte din repertoriul artistic greco-roman şi se regăseşte în chiar primele imagini ale catacombelor romane.[450] Tema se regăseşte mai ales în arta funerară. Aici, Ulise este reprezentat în

---

[448] Sf. GRIGORIE DE NYSSA, *Omilii la Înviere,* I; P.G. 46, 601 c-d.

[449] Sf. CIPRIAN, *De bono patientiae*, X, *apud* J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 73.

[450] Cea mai veche este datată la jumătatea sec. III, *apud* Piere PRIGENT, *L'art des premiers chretiens*, Ed. Desclée de Brovwer, Paris, 1995, p. 178.

corabie alături de tovarăşii săi, sugerându-se astfel călătoria sufletului după moarte.

În erminia picturii, „episodul Noe" este prezentat în şase tablouri succesive.[451] Tema este extrem de frecventă în arta funerară creştină şi precreştină. Într-un studiu despre arta primelor veacuri, P. Prigent numără nu mai puţin de patruzeci şi două de picturi în catacombe şi peste treizeci de basoreliefuri pe sarcofage în care este reprezentată corabia lui Noe. Datorită acestui număr impresionant de reprezentări, semantica iconografică, aşa cum apare în catacombe şi în literatura patristică, are mai multe înţelesuri. [452]

Cel dintâi este legat de ***porumbel***. Acesta, reprezentat în scena potopului, sugerează *pacea şi Noul Legământ* adus de Dumnezeu. Prigent consideră, prin extensie, că motivul porumbelului „citit" - „*pace*" este o alternativă la motivul „*orantei*", frecvent întâlnit în arta primelor veacuri.[453] Uneori motivul porumbeluilui este reprezentat şi în scene biblice în care textul Sfintei Scripturi nu îl menţionează: Iona, Daniel, Cei trei tineri etc. Din acest motiv, crede Prigent, tema porumbelului a fost investită cu o încărcătură simbolică generală: *promisiunea unei păci eterne*.

Interpretarea cea mai frecventă face din Noe şi corabia sa ***tipul Bisericii*** care îi mântuieşte pe cei ce-şi caută refugiul aici. Potopul este văzut însă şi ca o curăţire de păcate; de aceea el este pus în legătură cu botezul şi reprezentat uneori în baptisterii.

Uneori, stilizarea absolută a corabiei ni-l prezintă pe Noe ieşind ca dintr-un sicriu, de aceea n-ar fi exclusă apropierea reprezentării de cea a învierii Mântuitorului.

b.) În Vechiul Testament şi în literatura iudaică. Cartea Facerii ni-l descrie pe Noe ca singurul om curat într-o lume păcătoasă. Respectând poruncile lui

[451] Dionisie DIN FURNA, *op.cit.*, p. 69-70.
[452] P. PRIGENT, *op. cit.*, p. 178.
[453] P. PRIGENT, *op.cit.*, p. 180-181.

Dumnezeu, el şi familia sa sunt singurii aleşi să supravieţuiască mâniei. Dumnezeu însă nu doreşte să nimicească creaţia, ci să o cureţe de păcatul care o cuprinsese. Din această pricină, El porunceşte ca în corabie să nu intre doar oameni, ci şi animale care sunt părtaşe cu omul la păcat. După încetarea urgiei, Dumnezeu face un nou legământ cu Noe şi urmaşii săi (Fac. 6-8).

La prima „citire", acest episod biblic pune în discuţie câteva teme majore: a.) *păcatul*, răsfrânt asupra omenirii şi a întregii creaţii; b.) *curăţirea* de păcat prin distrugerea radicală a întregii făpturi; c.) *mântuirea celui drept* d.) un *nou legământ* cu o nouă generaţie.

În literatura apocaliptică iudaică tema potopului este destul de generalizată. Pseudo-Isaia îşi ameninţă conaţionalii că Iahve nu va zăbovi să trimită o nouă pedeapsă prin care (ca odinioară) pământul va fi devastat şi depopulat. (Is. 24,18; 28,14-18). Aceeaşi idee a unei eshatologii istorice naţionale este prezentată şi în Enoh (40,6).[454]

În Psalmi, ca şi în profeţi, Noe şi potopul sunt amintiţi ca un eveniment dureros care, din pricina răutăţii şi a păcatului, s-ar putea repeta.(Iez. 14, 13-20) Pentru Isaia (54, 9) şi în Sirah (44, 17), Noe este argumentul unei promisiuni respectate de Dumnezeu şi făgăduinţa unei izbăviri viitoare.

Pentru Filon, Noe este sfârşitul şi începutul unei generaţii noi: „*Dumnezeu l-a găsit pe Noe demn de a fi sfârşitul şi începutul unei rase noi, sfârşit (τελός) al lucrurilor dinainte de Potop, început (ἀφχη) a celor de după*".[455]

Ceea ce însă întrezărea Filon, va fi preluat în scrierile şi cuvântările Părinţilor: *Noe va deveni foarte curând tipologia noii generaţii cu care Dumnezeu – Hristos încheie un nou legământ*.

---

[454] R. ONIŞOR, *Cartea lui Enoh şi apocalliptica intertestamentară*, Ed Reîntregirea, Alba Iulia, 2000, p. 299.

[455] *apud* J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, p. 61.

c.) În Noul Testament. Între scrierile Noului Testament, fără îndoială, epistolele petrine acordă o importanţă destul de mare „ciclului Noe".

Un prim text, cel din II Petru 3, 3-10 ne sugerează o perspectivă eshatologică: „*Întâi, trebuie să ştiţi că, în zilele cele de apoi,[…] Şi prin apă lumea de atunci a pierit înecată, Iar cerurile de acum şi pământul sunt ţinute prin acelaşi cuvânt şi păstrate pentru focul din ziua judecăţii şi a pieirii oamenilor necredincioşi. […] Iar ziua Domnului va veni ca un fur, când cerurile vor pieri cu vuiet mare, stihiile, arzând, se vor desface, şi pământul de pe el se vor mistui*" (s.n., D.V.).

Faţă de vremea *întâiului potop*, când lumea a fost pedepsită prin apă, în cel de-*al doilea potop* lumea va fi pedepsită prin foc. E adevărat că această temă a unei judecăţi finale prin foc, alături de o judecată prin apă, apare şi la Isaia 10,16 şi la Enoh 91,9; 102,1. În desfăşurarea evenimentelor există, ca şi în istoria lui Iona, un timp în care Dumnezeu mai aşteaptă pocăinţa (II Petru 3,10) ca în vremurile lui Noe (Fac. 7,4). De aceea, în viziunea nou-testamentară, timpul de îngăduinţă este ca o suspendare a judecăţii eshatologice, deoarece Dumnezeu iubeşte mai mult pocăinţa decât pedeapsa. Acesta este timpul îngăduit ca Biserica să-şi împlinească lucrarea şi misiunea la care a fost chemată: îndreptarea oamenilor. Accentul este pus în acest pasaj pe *pocăinţa* pe care trebuie să o manifeste omul, ştiind că sfârşitul este acum mai aproape. Deoarece Împărăţia lui Hristos a început, omul şi în special creştinul este aşteptat la această pocăinţă. El nu trebuie să manifeste indiferentismul lumii păgâne, insensibilă la chemarea la pocăinţă, ca în vremea lui Noe. Ameninţarea este clară: „*Căci precum a fost în zilele lui Noe, aşa va fi şi la venirea Fiului Omului …*" (Mt. 24,37-39).

O altă interpretare typologică – apele potopului, ca prefigurare a Botezului creştin – o găsim dezvoltată tot în epistolele Sf. Ap. Petru (II Petru 3, 18-21): *„Pentru că şi Hristos a suferit odată moartea pentru păcatele noastre, El cel drept*

pentru cei nedrepţi, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu, omorât fiind cu trupul, dar viu făcut cu duhul, cu care S-a coborât şi a propovăduit şi duhurilor ţinute în închisoare, care fuseseră neascultătoare altădată, când îndelunga-răbdare a lui Dumnezeu aştepta, în zilele lui Noe, şi se pregătea corabia în care puţine suflete, adică opt, s-au mântuit prin apă. Iar <u>această mântuire prin apă închipuia botezul</u>, care vă mântuieşte astăzi şi pe voi, nu ca ştergere a necurăţiei trupului, ci ca deschiderea cugetului bun către Dumnezeu, prin învierea lui Iisus Hristos..." (s.n., D.V.). Asemănarea dintre botezul creştin şi moartea şi Învierea lui Hristos este o temă cunoscută; prin coborârea în apa baptezimală, creştinul urmează imitativ morţii şi învierii lui Hristos (Rom. 6,3-4). Ca şi Noul Noe – Hristos – care coboară în adâncurile morţii pentru a ieşi de acolo învingător şi care devine începutul unei noi generaţii (Filon), creştinul coboară în apa botezului pentru a învinge răutatea, păcatul şi coruptibilitatea. Cum Noe odinioară salvase câteva suflete, la fel, azi, creştinii sunt chemaţi la mântuire prin apă. Pentru Petru, şi fără îndoială pentru primii predicatori creştini, Botezul este o împlinire a ceea ce Potopul doar anunţase. Accentul în această comparaţie cade pe trei elemente baptezimale: apa (curăţitoare a stricăciunii), corabia mântuitoare (Biserica) şi cele opt persoane salvate (8-semnul noului eon), ceea ce ne face să gândim o relaţie intenţională la Sfântul Petru. Este cunoscută importanţa cifrei opt în perioada creştinismului primar. De aceea este evidentă conotaţia eshatologică.

Referindu-se la comparaţia făcută de Sf. Petru, J. Danielou afirmă: „*La prima vedere s-ar putea crede că este vorba doar de o analogie de imagini, dar se pare că este vorba de ceva mai mult şi că avem aici o întreagă interpretare a ritualului baptezimal. Desigur că Noe a trebuit să înfrunte «marea morţii» în care umanitatea păcătoasă avea să fie distrusă, şi care s-a scufundat, la fel cum cel nou botezat coboară în piscina baptezimală (baptisteriu) pentru a înfrunta*

dragonul mării într-o luptă supremă din care va ieşi învingător".[456]

În ce priveşte textul din a II-a epistolă a Sf. Apostol Petru, ni-l prezintă pe Noe, ca oarecând Iona, predicatorul pocăinţei, modelul virtuţilor (II Petru 2,4-9): „*Şi mulţi se vor lua după învăţăturile lor rătăcite şi, din pricina lor, calea adevărului va fi hulită. Şi din poftă de avere şi cu cuvinte amăgitoare, ei vă vor momi pe voi. Dar osânda lor, de mult pregătită, nu zăboveşte şi pierzarea lor nu dormitează. Căci dacă Dumnezeu n-a cruţat pe îngerii care au păcătuit ci, legându-i cu legăturile întunericului în iad, i-a dat să fie păziţi spre judecată şi n-a cruţat lumea veche, ci a păstrat numai pe Noe, ca al optulea propovăduitor al dreptăţii, când a adus potopul peste cei fără de credinţă, […] Domnul poate să scape din ispite pe cei credincioşi, iar pe cei nedrepţi să-i păstreze, ca să fie pedepsiţi în ziua judecăţii*" (s.n., D.V.).

Deoarece această subliniere a „predicii" lui Noe nu se găseşte în referatul biblic din Geneză (cap.7-10), s-a presupus că Petru este tributar formaţiei sale ebraice care vorbea despre personajul Genezei ca un *predicator al dreptăţii*,[457] un predicator al pocăinţei. Desigur că acest aspect din viaţa ne-biblică a lui Noe se încadra perfect pe tematica nou-testamentară privind pocăinţa. Atât Ioan Botezătorul, cât şi Mântuitorul anunţau: „*pocăiţi-vă căci s-a apropiat împărăţia cerurilor*". Constatăm, spune acelaşi J. Danielou, că creştinii au determinat o schimbare majoră în percepţia temei potopului. Dacă, la început, Potopul era considerat un instrument de pedeapsă (care putea apărea ciclic)[458] prin care Dumnezeu pedepsea o generaţie pentru a se naşte alta, în Noul Testament aceste timpuri profeţite se împlinesc în Hristos.

---

[456] J. DANIELOU, *Sacramentum…*, p. 65.

[457] Iosif FLAVIU, *Antichităţi iudaice* 1,3; *Cărţile Sibiline* 1,27, *apud* J. DANIELOU, *Sacramentum…*, p. 67.

[458] ORIGEN, *Contra lui Cels*, 1,19.

Există de-asemenea şi alte elemente ale acestei istorii interpretate typologic. Astfel, corabia salvatoare este văzută ca biserica mântuitoare; lemnul corabiei este prefigurarea lemnului mântuitor al crucii...

Din cele analizate observăm că subiectul vechi-testamentar pune în circulaţie două interpretări typologice majore: a.) una cu caracter eshatologic – cataclismul – ca prefigurare a *judecăţii finale* şi b.) cealaltă cu caracter sacramental - potopul prin ape, ca *prefigurare a Botezului* creştin şi implicit regenerarea unei noi seminţii care nu poate scăpa de mânie decât făcând parte din fericita ogdoadă, la bordul corabiei care este Biserica.

Toate aceste „lecturi" se vor regăsi în iconografia veche. Uneori corabia este ilustrată cu o simplitate grafică în care este evidentă trimiterea la cristelniţă sau la baptisteriu.

d.) Noe şi Potopul în literatura patristică. Am văzut că începând cu scrierile nou-testamentare accentul se mută dinspre aspectul moral-legalist spre un sens eshatologic şi/sau sacramental. Intr-unul din primele texte din literatura patristică citim: „*În Potop se lucrează taina mântuirii oamenilor. Dreptul Noe cu ceilalţi oameni ai potopului, adică femeia, cei trei fii şi soţiile fiilor săi formau numărul opt constituind simbolul celei de-a VIII-a zi în care Domnul nostru Iisus Hristos s-a arătat înviat din morţi şi care (ziua) este în mod implicit, totdeauna prima. Ori, Hristos, primul născut din întreaga Creaţie, a devenit într-un sens nou, începutul unei alte seminţii / rase, a celei care a fost regenerată, prin El, prin apă, credinţă şi lemn – în care este taina crucii…Şi Dumnezeu a pregătit celor ce-L ascultă loc de odihnă la Ierusalim, după cum a arătat mai dinainte prin toate simbolurile din vremea potopului, şi mă gândesc la cei ce s-au pregătit prin apă, credinţă şi lemn şi s-au pocăit de păcatele lor şi care vor scăpa de Judecata lui Dumnezeu care trebuie să vină*".[459] Acest text, încărcat de înţelesuri mistice, simbolizează toată istoria potopului care

[459] Sf. Justin MARTIRUL, *Dialogul cu iudeul Trifon*, 138, 2-3.

devine când prilej de chemare la pocăinţă, când prefigurare a noii generaţii mântuite prin Hristos în apa botezului. Dintre toate aceste interpretări, cea mai importantă pare cea eshatologică. Noul cataclism planetar urmează să se întâmple dar Dumnezeu întârzie judecata pentru faptul că există creştinii: „*Dacă Dumnezeu întârzie catastrofa care va răsturna universul şi care va face să dispară îngerii cei răi, diavolii şi păcătoşii, este din pricina neamului creştinilor. Fără aceştia focul Judecăţii ar coborî pentru a duce sfârşitul universal*”.[460]

Aceeaşi interpretare eshatologică o întâlnim şi la Sf. Irineu de Lyon: „*Tot Dumnezeu, în timpul lui Noe, din cauza neascultării oamenilor, a trimis peste ei potopul, şi în vremea lui Lot a trimis foc din cer (...), şi Care în vremurile de pe urmă, din cauza aceleiaşi neascultări, va trimite peste ei ziua judecăţii, în care El va fi mai indulgent pentru cei din Sodoma şi Gomora decât pentru cetatea şi casa care n-a primit cuvintele Apostolilor (...) Acelaşi Cuvânt al lui Dumnezeu a salvat seminţia lui Adam prin prefigurarea corabiei*”.[461]

Cât priveşte corabia lui Noe, după cum am văzut, ea a fost privită întotdeauna ca Biserica lui Hristos: „*Într-adevăr arca, construită dintr-un lemn nestricăcios, semnifica construirea Sfintei Biserici care va sălăşlui pururea cu Hristos*”.[462] Aceeaşi comparaţie simbolică o găseşte şi Tertulian: „*(...) porumbelul trimis din corabie şi revenit cu o ramură de măslin, semn încă o dată al păcii asupra oamenilor, anunţă pacea pe pământ, urmând acelaşi plan divin, din punct de vedere spiritual, porumbelul Sf. Duh coboară pe pământ (...), pentru a purta pacea lui Dumnezeu trimisă din înaltul cerului, unde Biserica este prefigurată prin Arcă*”.[463]

---

[460] Sf. Justin MARTIRUL, *A II-a Apologie*, 7,2.

[461] Sf. Irineu DE LYON, *apud* J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 73.

[462] Omilia *De Arca Noe*, considerată a fi scrisă de Grigore de Elvira; a*pud* J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 73.

[463] TERTULIAN, *De baptismo*, 8; PL 1,1209 B; *De idoli* 24, PL 1,696 b.

Şi pentru Sf. Ciprian, arca este preînchipuirea Bisericii. El foloseşte acest simbol pentru a-şi argumenta teoria privind comuniunea sacramentală dintre Biserică-creştini-episcop: „*Desigur, vre-unul a putut fi salvat şi în afara corabiei lui Noe, cel care este în afara Bisericii nu este salvat*”.[464]

Cea mai „savantă” interpretare a coarabiei mântuitoare o găsim însă la Clement şi Origen. Tributari interpretărilor sofisticate date de Filon din Alexandria, Sfintelor Scripturi, Clement şi Origen găsesc un înţeles alegoric până şi dimensiunilor corabiei, formei geometrice, împărţirii pe etaje sau despărţituri, şi chiar smolirea corabiei are un înţeles tainic. Pentru Clement „*Geometria, prin darul înţelepciunii ne conduce de la lucrurile sensibile la cele inteligibile sau, mai bine spus, la cele sfinte şi preasfinte. Să luăm spre exemplu construcţia arcei, făcută după planurile divine, după anumite proporţii încărcate de înţeles*”.[465] Pentru Origen, Noe este însuşi Mântuitorul, iar etajele corabiei, ierarhia membrilor Bisericii, care diferă în funcţie de gradul de sfinţenie dobândit: „*Şi astfel urcând prin diferite etaje şi sălaşuri ajungem la Noe însuşi (...) care este Hristos - Iisus*”.[466]

Continuând interpretările scriitorilor nou-testamentari, Părinţii Bisericii au dat întâmplării Potopului şi o interpretare baptezimală. Iată ce ne spune Tertulian: „*Desigur că după apele potopului, în care vechea răutate a fost curăţată, botezul întregii creaţii ca să zicem aşa ...*”[467] iar Didim zice: „*Potopul care a curăţat lumea de vechile răutăţi era o profeţie ascunsă a curăţirii păcatelor prin piscina sfântă. Şi arca, ce i-a salvat pe cei intraţi în ea, este imaginea Bisericii celei venerabile*”.[468] Apoi, continuă explicând simbologia celorlalte lucruri: „*Cât priveşte porumbelul, care a adus ramura de măslin în corabie şi*

---

[464] Sf. CIPRIAN, *De unitate Ecclesiae*, 6, PL 214.
[465] Clement ALEXANDRINUL, *Stromatele* VI,11.
[466] ORIGEN, Omilii la Facere, II.
[467] TERTULIAN, *De baptismo*, 8.
[468] DIDIM, *De sacramentum*, II,6; PG 39,424 a-b.

a arătat (astfel) că apele s-au scurs, el desemnează venirea Sf. Duh şi împăcarea venită din înalt; măslinul, într-adevăr, este simbolul păcii".[469]

Sf. Ambrozie acordă şi el Potopului o interpretare baptezimală pe care o dezvoltă într-o lucrare întreagă, *De arca Noe*, iar în *Despre Sf. Taine*, Sf. Ambrozie lămureşte toată tipologia potopului: „*Apa este, aşadar cea în care se scufundă trupul ca să se spele tot păcatul trupesc. Se îngroapă în ea toată fărădelegea. Lemnul a fost cel pe care a fost răstignit Domnul Iisus, când a pătimit pentru noi. Porumbelul este cel sub a cărui chip a coborât Duhul Sfânt (...) Corbul este chipul păcatului*".[470]

Sf. Ioan Gură de Aur, într-una dintre omiliile sale vorbeşte şi el extrem de lămurit şi de concis despre întâmplarea biblică: „*Textul despre Potop este o taină şi detaliile sale o prefigurare a lucrurilor viitoare. Arca este Biserica, Noe – Hristos, Porumbelul – Sf. Duh, ramura de măslin este dragostea de oameni cea dumnezeiască. După cum arca îi apăra în mijlocul mării pe cei ce erau înăuntru, astfel Biserica îi mântuieşte pe cei ce sunt aleşi. Dar arca doar îi proteja, Biserica însă face mai mult*".[471]

După această incursiune în literatura patristică, privind din nou iconografia potopului, putem să înţelegem de ce această temă era atât de îndrăgită: creştinii primelor veacuri trăiau intens atât botezul cât şi iminenta Parusie a Domnului. Judecata era aproape iar salvarea era doar în Biserică şi în botez. Acum este evident că, în conştiinţa Bisericii, istoria Potopului era ***parte în iconomia divină*** (Sf. Iustin), era ***prefigurarea botezului*** (Tertulian, Sf. Ioan Gură de Aur, Sf. Irineu) sau ***taina Bisericii*** (Sf. Ciprian, Sf. Ioan Gură de Aur), de aceea era foarte normal ca în iconografia bisericească aceste teme să se regăsească.

---

[469] *Ibidem*, PG 39, 697 a-b.

[470] Sf. AMBROZIE, *Despre Sfintele Taine*, 3,11, în PSB 53, Ed. IBM, Bucureşti, 1994, p. 12.

[471] Sf. IOAN GURĂ DE AUR, *Omilii la Lazăr* 6; PG 48, 1037-1038.

2.4. Hristos şi noul exod: Moise

Figura importantă a lui Moise, precum şi rolul său major în eliberarea evreilor din captivitatea egipteană, minunile din pustiu, întemeierea cultului monoteist cu Cortul Mărturiei şi toate ale sale, dar mai ales Paştele cu mielul jertfit ca sărbătoare a eliberării nu puteau să fie trecute cu vederea de literatura patristică. Pentru evrei, Moise este întruchiparea liderului ideal, mărturia intervenţiei divine în istorie.

De aceea, pentru evrei rememorarea istoriei lui Moise este nu doar retrăirea gloriei apuse, ci şi motiv de speranţă că Dumnezeu îşi va împlini promisiunile făcute lui Avraam, Isaac şi Iacov. Din această cauză profeţii proiectau aproape fiecare „intervenţie divină" într-un plan istorico-salvific care se va împlini într-un viitor istoric aşteptat. În schimb, autorii Noului Testament considerau că acest timp anunţat de profeţi a sosit, iar întâmplările minunate din trecut, pregustate de popor, se împlinesc sub ochii noştri.

a). Descrierea iconografică. Despre viaţa şi întâmplările legate de Moise, *Erminia* lui Dionisie pune la îndemâna pictorului 12 scene. În arta primelor veacuri, ca urmare a interpretării tipologice în legătură cu Botezul şi Euharistia, tema este des întâlnită. Frederic Tristan inventariază în catacombele romane peste două sute de reprezentări directe sau variante, avându-l ca subiect pe Moise sau întâmplări legate de el.[472] Majoritatea reprezentărilor provin din secolul III-IV. Scenele legate de viaţa lui Moise, deşi se regăsesc în literatura patristică, apar mai timid în arta funerară romană iar în al doilea mileniu se multiplică în arta bisericească, intrând în compoziţii vaste.

Una dintre cele mai vechi reprezentări (sec. V) se află în Basilica Santa Maria Maggiore din Roma. Aici Moise este

[472] Frederic TRISTAN, *Primele imagini creştine*, trad. E. Buculei şi A. Boroş, Meridiane, Bucureşti, 2002, p. 204.

reprezentat în mai multe scene.[473] În aceste imagini se poate „citi" că Moise, cel care condusese poporul prin deşert timp de 40 de ani şi-l scăpase miraculos din sclavia Egiptului, purtându-l spre pământul făgăduit, este întruchiparea anticipată, tipos-ul acelei radicale eliberări din sclavia păcatului pe care a iniţiat-o Mântuitorul prin naşterea Sa. Promisiunea făcută lui Moise se împlineşte „in persona Christi".[474]

b.) În Vechiul Testament. Privit în ansamblul său, Vechiul Testament se împarte în două părţi mari: a.) cărţile istorice şi b.) cărţile profetice, ceea ce, tradus în limbajul studiului nostru ar fi: a.) memoria măreţelor fapte împlinite cu ajutorul lui Dumnezeu şi b.) anunţarea marilor evenimente pe care Dumnezeu le va împlini cu poporul său. Între aceste două timpuri, poporul trăieşte sărăcirea sufletească, depărtarea de Iahve, suferinţe şi robia…, dar Dumnezeu nu va întârzia să-şi arate Slava. *În necazul prezentului, poporul se îndulceşte din gloria trecută, hrănindu-se cu speranţa vremurilor ce vor veni.*

În Psalmi, suferinţa prezentului este consecinţa uitării faptelor minunate făcute de Dumnezeu: „*Au uitat facerile Lui de bine şi minunile Lui, pe care le-a arătat lor (...) despicat-a marea şi i-a trecut pe ei; stătut-au apele ca un zid; povăţuitu-i-a pe ei cu nor ziua şi toată noaptea cu lumină de foc*" (Ps. 77,14). Rememorarea faptelor trecute era pentru Israel o datorie istorică şi cultică. Atunci când poporul este în suferinţă, această „anamneză" are o încărcătură sentimentală şi, mai ales, profetică. Cu alte cuvinte, „*Dumnezeu cel ce în trecut a făcut atâtea fapte minunate, poate şi azi să le împlinească faţă de poporul Său*". Acest adevăr este strigat mai ales de către profeţi.

---

[473] Planul iconografic din Basilica Santa Maria Maggiore evidenţiază clar dorinţa de a relata continuu întâmplările biblice care poartă înspre Hristos. Iniţial biserica era decorată cu 42 de scene din Vechiul şi Noul Testament (din care s-au mai păstrat 27 originale). Este una din cele mai frumoase şi faimoase cateheze biblice în imagini. (Roberta VICHI, *Le Basiliche Maggiori di Roma*, Ed. Scola, Firenze, 1999, p. 147.)

[474] *Ibidem*, p. 150.

În robia prezentului aceştia văd eliberarea viitoare care, la rândul său, este condiţionată de întoarcerea la Dumnezeu. Suferinţa, singura în stare să-l facă pe Israel permeabil la porunca Domnului, este, ca atare, de dorit.

Osea, care vede relaţia dintre Iahve şi poporul Său ca o căsătorie mistică, anunţă timpul unei întoarceri în pustiu: „*Pentru aceasta Eu o voi atrage şi o voi duce în pustiu şi voi vorbi inimii ei (...) şi ea va fi voioasă ca în vremea tinereţii ei*"… „*şi te vei logodi cu Mine pe vecie*" (Osea 2,16-17). Aluzia la deşertul prin care poporul a peregrinat, întâlnindu-L pe Iahve, se transformă însă şi într-o ameninţare: „*Şi îmi voi aduce aminte de fărădelegile lor şi voi pedepsi păcatele lor. Să se întoarcă în Egipt!*" (Osea 8,13), „*să mai locuiască în corturi*" (Osea 12,10). Întoarcerea în pustiu este imaginea preferată pentru a ilustra întoarcerea la suferinţă şi necaz, la lipsă, dar, în acelaşi timp, şi locul experienţei mistice, locul în care poporul îl poate redescoperi pe Dumnezeu.

În suferinţa prezentului Isaia vede o întoarcere în pustiu, iar în popoarele asupritoare (asirienii), duşmanii de altă dată (Moab, Edom, ş.a): „*Îşi va întinde toiagul Său spre mare şi-l va ridica precum l-a ridicat asupra egiptenilor*" (Is. 10,26). Din acest necaz poporul va scăpa în chip minunat, ca în vremea lui Moise: „*Atunci se va croi un drum pentru rămăşiţa din poporul Său, pentru cei scăpaţi din robia Asiriei, precum s-a întâmplat altă dată cu Israel, în ziua când el a ieşit din Egipt*" (Is. 11,16; 43,15-16).

Pentru Israel timpurile mesianice sunt timpurile scăpării din robie. Noul exod va aduce o nouă întâlnire cu Iahve, o nouă stare de graţie. În noul pustiu Iahve se va întâlni cu poporul Său pe care îl va hrăni şi îl va adăpa în chip minunat: „*Nu le va fi nici foame, nici sete şi vântul cel arzător nu îi va atinge*" (Is. 49,10). „*Şi nu vor suferi de sete în pustiul în care El îi duce; El le izvorăşte apa din stâncă*" (Is. 48,21). Dacă vechiul exod a fost făcut în fugă, cel nou va fi un adevărat marş triumfal, iar dacă vechiul exod a fost urmat de un legământ scris pe table de piatră,

Noul Legământ va fi scris în inima de carne a poporului: „*Iată vin zile, zice Domnul, când voi încheia cu casa lui Israel şi cu casa lui Iuda legământ nou (...). Dar iată legământul pe care-l voi încheia cu casa lui Israel după zilele acelea, zice Domnul: voi pune legea Mea înlăuntrul lor şi pe inimile lor voi scrie şi le voi fi Dumnezeu, iar ei Îmi vor fi popor*" (Ier. 31,31-33).

Timpurile viitoare sunt rezervate unui nou legământ, spiritual, scris în inima de carne a omului. De aceea vremurile mesianice sunt superioare oricărei bunăstări şi oricărei epoci. Poporul nu va mai flămânzi şi nu va mai înseta, iar noua trecere prin mare va fi cunoscută de toate popoarele. În acest context, figura noului Moise – Hristos, se va contura în creştinism pe fundalul unei superiorităţi anunţate de profeţi: *O trecere de la material la spiritual*.

c). Pe acest teren, astfel pregătit, teologia typologică a ***Noului Testament*** se dezvoltă în chip natural. În Hristos se împlinesc toate. Timpurile au sosit. Marile evenimente ale trecutului, prototip al celor prezente, trebuiesc doar identificate.

Ca oarecând Moise, Hristos se întoarce din Egipt, după moartea celui „ce căuta sufletul său" (Mt. 2,15,20). Ioan Botezătorul este perceput ca acela ce pregăteşte calea (Mt. 3,3 – Is. 40,3-4). Interpretarea tipologică a lui Matei este, după J. Danielou, atât de evidentă încât viaţa şi faptele Mântuitorului par decalchiate după cele ale lui Moise; Botezul Mântuitorului este Trecerea prin Marea Roşie. Pregătirea Mântuitorului în deşert timp de 40 de zile şi 40 de nopţi (Mt. 4; Mc. 1,13; Lc. 4) este împlinită şi de Moise înainte de a primi tablele legii (Deut. 9,18); prototipul poruncilor noi – fericirile, este dat pe un alt munte (Mt. 5 – Ex. 19). Proba deşertului este asumarea conştientă a unei pregătiri prin asceză şi renunţări. Nu întâmplător Matei identifică similitudini cu Vechiul Testament. Ispitirea cu pâine este adresată în vechime poporului pentru ca să înţeleagă că „*nu numai cu pâine va trăi omul*" (Deut. 8,3). În această viziune cele 40 de zile petrecute de Domnul Hristos în pustie sunt omonime celor 40 de ani petrecuţi de popor în pustie.

A doua ispitire a Mântuitorului este pusă în legătură cu încercarea de la Massa (Deut. 6,16; Ex. 17,2) când poporul nu avea apă de băut. Cât priveşte a treia încercare este în legătură cu Ps. 90,12. Piatra poate fi aici „*piatra de scandal*" (Rom. 9,33), dar în acelaşi timp „*piatra din capul unghiului*" (Ps. 118,22; Ef. 2,20) sau piatra din care curge apa de viaţă dătătoare (Petru 2,4).[475]

Această viziune, „copiată" după modelul Vechiului Testament, ne prezintă, în mod indirect, un nou popor, împlinitorul unui Nou Legământ, urmând Noului Moise. Într-adevăr există o oarecare similitudine: Moise porunceşte apelor la Marea Roşie, Hristos umblă pe ape, porunceşte vânturilor; Moise hrăneşte poporul cu mană din cer, Hristos satură mulţimile cu puţine pâini. Israelul celor 12 seminţii, neascultător şi idolatru, este refondat, sunt aleşi 12 apostoli … Se vede astfel în sinoptici şi mai ales la Matei dorinţa de a justifica naşterea unui nou popor.

Faţă de sinoptici, Sf. Ev. Ioan, care-şi scrie Evanghelia mult mai târziu, poartă discursul Noului Testament într-un foarte clar câmp mistagogic. Hristos, noul Moise, este cel care dăruieşte adevărata mană – pâinea cea cerească (In. 6,31-35) şi adevărata apă (In. 4,13-14; 7,37) din care dacă cineva (creştinul) mănâncă sau bea, nu mai însetează, nu mai flămânzeşte şi, mai ales, nu mai moare.

Evanghelia Sfântului Ioan face o trecere majoră de la interpretarea typologică la cea sacramentală. Mai mult chiar, uneori are profunde asemănări cu catehezele baptezimale de mai târziu, în care accentul era pus pe mântuirea prin apă, împăcarea cu Dumnezeu, nouă hrană – pâinea vieţii, Hristos, asimilat cu mielul pascal (In. 19,36) dar şi cu şarpele de aramă (In. 3,14-15).

Interpretarea baptezimal-sacramentală a întâmplărilor din timpul Fugii din Egipt este atât de evidentă în I Cor. 10,1-13 încât este imposibil să nu o punem în legătură cu o posibilă

[475] J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 135-137.

pregătire prebaptezimală. Într-adevăr Apostolul spune explicit: „*...părinţii noştri au fost toţi sub nor şi toţi au trecut prin mare. Şi toţi întru Moise au fost botezaţi în nor şi în mare. Şi toţi au mâncat aceeaşi mâncare duhovnicească; şi toţi aceeaşi băutură duhovnicească au băut, pentru că beau din piatra duhovnicească ce îi urma, iar piatra era Hristos*" (I Cor. 1-4).[476] Se văd foarte clar aici toate tainele de iniţiere: apa – Botezul; norul – mirungerea (punerea mâinilor); pâinea şi apa – Sf. Împărtăşanie. Astfel pregătiţi, cetăţenii noului pământ al făgăduinţei deveneau o comunitate cu o structură particulară, „preoţie împărătească" (I Petru 2,9), un nou popor: „*Voi care odinioară nu eraţi popor, iar acum sunteţi poporul lui Dumnezeu*" (1 Petru 2, 10).

Noul popor, eliberat din robia păcatului, trăieşte în imaginea prezentată în Faptele Apostolilor ca o comunitate ideală pe care o anunţă şi Vechiul Testament (Deut. 15,5), în care nu mai erau săraci, în care cei nedemni nu puteau intra (Fap. 5,1-11). Acest nou popor este răscumpărat cu însuşi sângele lui Dumnezeu (I Petru 1,19), o vădită aluzie la mielul pascal, menit să răscumpere pe tot întâiul născut (Ex. 13,13).

Datorită relaţiei sale filiale cu Dumnezeu, Hristos este însă superior lui Moise (Evr. 3,3) şi, implicit, Legământul Său superior celui vechi (Evr. 8,8-10).

d). Moise, exodul şi imaginea botezului în literatura patristică.

Am observat cum în discursul Ioaneic, mai ales, episodul trecerii prin Marea Roşie şi prin pustiu capătă o interpretare mistico-sacramentală şi pare să fie pus în relaţie cu tainele de iniţiere. Această temă va fi reluată şi în literatura patristică; Sf. Chiril al Ierusalimului este foarte explicit: „*Să trecem acum de la lucrurile vechi la cele noi, de la tip la realitate. Acolo îl avem*

[476] DANIELOU atrage atenţia că unele din aceste teme (apa cea vie, mana etc.) se regăsesc în teologia rabinică a primului veac, de unde poate au fost preluate, fie de Sf. Ioan, fie de Pavel şi, cu certitudine, de apologeţii creştini de mai târziu, *Sacramentum...,* p. 146.

pe Moise, trimis de Dumnezeu în Egipt; aici îl avem pe Hristos trimis de Tatăl în lume; acolo este vorba de eliberarea poporului oprimat din Egipt, aici de mântuirea oamenilor tiranizaţi, în lume, de păcat; acolo sângele mielului îndepărtează Îngerul morţii; aici sângele adevăratului Miel, Iisus Hristos, pune diavoli pe fugă; acolo tiranul urmăreşte poporul până la mare; aici diavolul îndrăzneţ şi obraznic se apropie până la apa sfântă; unul e înecat în mare, celălalt desfiinţat în apa cea mântuitoare".[477]

Şarpele de aramă văzut de Sf. Ioan ca o „figura Christi" este preluat de literatura patristică foarte de timpuriu (*Typologia Crucii*).[478] Barnaba pomeneşte de acest eveniment atunci când doreşte să explice prefigurările crucii în Vechiul Testament.[479] La fel îl consideră şi Tertulian, Sf. Chiril şi Sf. Grigore de Nyssa.[480] Dar şarpele nu este singura preînchipuire a crucii: însuşi Moise cu braţele ridicate în timpul luptei lui Iosua cu Amalec, preînchipuie cruce (Barnaba 12,1): „*Duhul i-a spus inimii lui Moise să facă o preînchipuire a crucii şi a Aceluia Care avea să pătimească*". Astfel, Barnaba emite ipoteza că Amalec fu învins de Hristos, prin Moise, idee preluată ulterior şi de Sf. Iustin[481]: „*Nu vom referi, oare, semnul acesta la imaginea*

---

[477] Sf. CHIRIL, *Cateheze*, PG, 33, 1068 a.

[478] J. DANIELOU citându-l pe M. Manson, consideră că există un interschimb tematic în această privinţă între literatura rabinică a primului veac şi literatura creştină din această perioadă. Personal, consider că din polemica cu creştinii, evreii au preluat aceste teme. Este, de fapt, destul de greu să „vezi", fără vreun ajutor, o interpretare mesianică în acest tablou. Procedeul cred că a fost invers, dinspre cruce înspre locuri din Vechiul Testament care puteau să o prefigureze. Evreii nu aveau cum să fie preocupaţi de cruce. Lucrurile ar putea sta şi altfel dacă se pleacă nu de la semnul geometric ci de la ideea portantă: nădejdea izbăvirii pentru cei ce privesc şi se roagă înaintea acestui semn.

[479] *Barnaba* 12, în PSB, vol. 1, p. 129-130.

[480] *apud* DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 145

[481] *Dialogul…, 111*.

lui Iisus răstignit, de vreme ce şi Moise prin întinderea mâinilor a făcut ca poporul să fie învingător?".[482]

De Moise şi ieşirea din Egipt sunt legate şi alte interpretări typologice. Astfel apa din piatră şi izvoarele de la Elim şi Mara (Ex. 15,27; 17,6; 15,25) sunt puse în relaţie directă cu cateheza baptezimală. Deşi aceste teme nu se regăsesc în scrierile nou-testamentare ele pot fi identificate în primele texte liturgice.[483] Tema apei în tipologia creştină este contradictorie şi interpretabilă în funcţie de context. În cateheza penitenţială apa este elementul curăţitor, expresie a judecăţii şi pedepsei (Noe, trecerea prin Marea Roşie), dar în cateheza baptezimală apa este izvor de viaţă veşnică, nu atât eliberarea din moarte şi sclavie, cât element vivificator. Pentru Tertulian cele 12 izvoare sunt cei 12 apostoli[484] iar pentru Ilarie de Pictavium cei 70 de finici sunt prefigurare celor 70 de ucenici (Lc. 10). Tema aceasta pare a fi preluată din mistica rabinică ce vedea în cei 70 de finici cei 70 de bătrâni sau cele 70 de popoare (Fac. 10).[485] Tradiţia creştină vede însă evanghelizarea întregii lumi prin cei 12 apostoli (Gr. Nyssa) sau ierarhia Bisericii (Eusebiu de Cezareea).[486]

Dintre toate temele care şi-au făcut loc în typologia creştină, trecerea prin Marea Roşie a fost cea mai intim legată de taina botezului. După Sf. Grigore de Nyssa trecerea prin mare este o „*profeţie în acţiune a tainei botezului*" [487] iar pentru Sf. Vasile noi toţi „*in figura Moise*" am fost botezaţi în harul Duhului Sfânt.[488] Astfel de mărturii găsim şi la Sf. Ambrozie, Sf. Ioan Hrisostom, Fericitul Augustin, Teodor de Mopsuestia, Sf. Ciprian sau Eusebiu de Cezareea.[489]

---

[482] *Dialogul…, 112*.

[483] P. LUNDBERA, *La tipologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, p. 20; *apud* J. DANIELOU, *op.cit*., p. 148.

[484] *Adv. Marcionem*, 4,13.

[485] FILON, *apud* J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 150.

[486] *Ibidem*, p. 151.

[487] PG 46, 589 d.

[488] Sf. VASILE CEL MARE, *Despre Sf. Duh* 14, în PSB, vol. 12, p. 45-48.

[489] J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 169-175.

„*Se poate înţelege această importanţă dacă ne gândim că botezul era administrat în noaptea de sâmbătă spre duminica Paştilor, am putea spune în cadrul sărbătorii iudaice care reamintea ieşirea din Egipt. Paralelismul dintre evenimentul religios al ieşirii din Egipt şi evenimentul spiritual al eliberării din păcat prin traversarea piscinei baptezimale, impunea astfel atenţie*”.[490]

Am văzut că tema botezului, ca practică rituală de iniţiere, era cunoscută lumii ebraice (vezi cap.IV Cateheza). Imitării rituale a unui eveniment istoric, creştinii îi contrapun o ***semnificaţie eshatologică***. Botezul este iniţiere dar şi poartă către noul eon, către ziua a opta (de aici şi forma octogonală a baptisteriilor).

Există şi alte interpretări ale acestui eveniment. Astfel, Tertulian (*De baptismo*) şi Didim văd în ea eliberarea de un tiran spiritual (Satana) şi o trecere în Împărăţia lui Dumnezeu. Zenon de Verona (sec. IV) vede în Miriam care înalţă slavă şi dansează, bucuria Bisericii când îşi vede fiii mântuiţi: „*Miriam care scutură tamburina împreună cu femeile este figura Bisericii (typus Eclesiae) care conduce poporul creştin nu în deşert, ci în cer, cântând imne şi bătându-şi pieptul*”.[491]

2.5. Iona în iconografie şi în literatura patristică

a). Descriere iconografică. Fiind de departe tema cea mai des întâlnită în arta paleocreştină, istoria lui Iona este una dintre puţinele reprezentate în mai multe „tablouri succesive” şi, fără îndoială, una dintre cele mai vechi. Prigent, citându-l pe Leclerq, numără peste 70 de reprezentări picturale şi peste 200 de basoreliefuri (sarcofage şi pietre mortuare).[492]

---

[490] J. DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 153. Aşa cum arăta arhitectura piscinelor baptezimale, acestea erau prevăzute cu o intrare cu trepte în apă şi cu o ieşire, aluzie la trecerea prin Marea Roşie, şi intrarea în pământul făgăduinţei – Biserica.

[491] *apud* DANIELOU, *Sacramentum…,* p. 156.

[492] P. PRIGENT, *op.cit.*, p. 160; p. 163.

„Ciclul" ionaic cuprinde în general următoarele scene: 1) *Iona aruncat în marea* în care se află un animal marin, sub formă de dragon (care-l înghite în unele picturi). În corabia din care este aruncat se află 2-3 marinari; 2) *Iona regurgitat de animalul marin*; 3*) Odihna lui Iona sub vrejul care se usucă*; 4) *Tristeţea lui Iona*; 5) *Rugăciunea lui Iona.*[493]

b.)Iona în Vechiul Testament şi în literatura ebraică. Judecând după întinderea relatării biblice (4 capitole şi 48 de versete) frecvenţa temei în arta paleocreştină pare disproporţionată. Chemat la misiune, Iona refuză şi, încercând să fugă de la faţa Domnului, este aruncat în mare de corăbieri şi înghiţit de un monstru. Regurgitat de acesta, ca urmare a rugăciunii sale fierbinţi, Iona propovăduieşte pocăinţa ninivitenilor. Aceştia se pocăiesc dar Iona, supărat, pare a renunţa din nou. Dumnezeu îl mustră din nou, arătându-i importanţa omului pocăit.

Profetul Iona este un personaj destul de citat în scrierile ne-biblice, în special în Targume şi în Talmud. (Targumul Palestinian, glosă la Deut. 30,11-14). În scrierile pre-talmudice el este considerat când personajul pozitiv, ca unul ce-şi trăieşte viaţa pentru poporul său, pe care-l determină la convertire, când negativ, ca unul ce este un fals profet, pentru că a încercat să ascundă profeţia.[494] În Talmudul lui Rabbi Akiba, Iona este exemplul rugăciunii neîncetate, iar Rabbi Samuel vede în istoria sa exemplul pocăinţei. Însă în secolul III unii consideră că ninivitenii au avut o falsă pocăinţă. Aceştia de fapt au recurs la un fel de şantaj cu Dumnezeu (R. Simeon ben Lakish, R. Abaye).[495]

---

[493] P. PRIGENT, *op.cit.*, p. 159-163; *Erminia* lui Dionisie numără patru scene (*op.cit.*, p. 84). P. PRIGENT consideră „Tristeţea lui Iona" o temă târzie care nu poate fi clar delimitată decât atunci când apare împreună cu „odihna lui Iona".(*op.cit.*, p. 160).

[494] *Apud* Jean ALLENBACH, *La figure de Jonas dans les textes preconstantinies*, în „La Bible et les Peres", Ed. PUF, Paris, 1971, p. 100.

[495] A.GRABAR, *Recherces sur les sources juives de l'art paleo-chretiene*, în „*Chaier archeologiques*", 11 (1960), p. 41-71.

c). Iona în Noul Testament. Iona a intrat foarte repede şi uşor în conştiinţa Bisericii primare, fiind unul dintre subiectele foarte des folosite atât în activitatea didactică, cât şi în cea artistică. Succesul de care s-a bucurat Iona în Biserică se datorează Mântuitorului care a dat ca simbol al Învierii Sale *„semnul lui Iona"* (Mt. 16,14). Un exemplu mai plastic şi mai ilustrativ pentru tema Învierii nu putea nimeni să găsească: „*Şi precum Iona a stat în pântecele chitului trei zile şi trei nopţi, la fel şi Fiul Omului va sta în inima pământului trei zile şi trei nopţi*" (Mt. 12,40). Adăugând şi faptul că pentru primii creştini învierea era o problemă existenţială („*dacă Hristos n-a înviat zadarnică este propovăduirea noastră, zadarnică şi credinţa voastră"* 1Cor.15,14), înţelegem de ce Iona s-a bucurat de o aşa mare atenţie din partea Bisericii.

d). Iona în textele patristice. Şi totuşi, începuturile temei în iconografie sunt mai curând legate de o problemă morală decât de una sacramentală: pocăinţa. Pentru Clement Romanul, Iona este înainte de toate un predicator al pocăinţei.[496] El face aluzie la Iona atunci când le cere credincioşilor exigenţă şi angajare totală în vederea pregătirii botezului reamintindu-le ascultătorilor săi de actul de pocăinţă pe care l-au făcut ninivitenii ca urmare a predicii profetului. Acelaşi apel la pocăinţă îl face şi Sf. Iustin Martirul.[497] El reaminteşte interlocutorilor săi gestul de convertire al Ninivitenilor pentru a încerca un ultim şi patetic apel la întoarcerea către Dumnezeu. Şi, aşa cum rezultă din dinamica textului, se poate înţelege cu claritate faptul că apelul la pocăinţă se situează în cadrul unei cuvântări / cateheze prebaptezimale elementare.[498]

Sf. Iustin şi Clement sunt aşadar mărturisitori direcţi ai unei „activităţi catehetice" în care ***Iona apare ca propovăduitorul unei pocăinţe absolut necesare înaintea botezului.***

---

[496] Clement ROMANUL, *Epistola către Corinteni*, VII,7.
[497] Sf. JUSTIN MARTIRUL, *Dialogul …*, 107.
[498] J. ALLENBACH, *La figure de Jonas* …, p. 101.

Aceeaşi înţelegere o dă şi Sf. Irineu istoriei lui Iona. Numai că aceasta vine inserată într-o amplă dezvoltare typologică. În întâmplarea lui Iona, Sf. Irineu găseşte sensul existenţei umane. Toată antropologia Sf. Irineu se rezumă la câteva pagini în care istoria lui Iona este privită în perspectivă hristocentrică. Pentru a-i contrazice pe ebioniţi, Sf. Irineu vede în întâmplarea lui Iona legătura dintre dumnezeiesc şi omenesc în persoana Mântuitorului. Astfel, neascultarea lui Iona de a propovădui ninivitenilor este căderea întâiului om în păcat; dorinţa şi căutarea fericirii pierdute a Raiului este strigătul-rugăciune al profetului; înghiţirea sa de către monstrul apelor este tocmai Întruparea Mântuitorului Hristos sau coborârea Sa la Iad; în timp ce vremea petrecută acolo este subjugarea omului de către diavol iar salvarea a treia zi închipuie, desigur, Învierea. Sf. Irineu este astfel primul care pune într-adevăr întâmplarea lui Iona în legătură cu *pogorârea la Iad* a Mântuitorului. [499]

În ceea ce priveşte „Şcoala din Alexandria", aceasta se ocupă foarte puţin de „alegoria lui Iona". Este adevărat că Clement Alexandrinul cunoaşte „tradiţia" creştină de a pune în legătură cu pregătirea prebaptezimală întâmplarea lui Iona[500], dar acest aspect al *„predicii elementare populare"* nu-l interesează. Pentru Clement, Iona se reduce la cele două momente: *propovăduirea la Ninive* şi mai cu *seamă întâmplarea cu monstrul marin.* Aceasta din urmă devine emblemă generală a întâmplării. Cu toate acestea istoria vieţii lui Iona este privită de Clement ca un accesoriu, şi niciodată pusă în legătură cu Evanghelia. [501]

Origen, pare că vede întâmplarea cu alţi ochi. El o aplică la Israel şi israeliţi. Iona este falsul profet în care cuvântul profetic nu se împlineşte deoarece el nu vrea să înţeleagă pocăinţa ninivitenilor. De aceea nici nu poate înţelege dragostea

[499] Sf. IRINEU, *Adversus Haeresis,* III,20,1; V,31,1.
[500] CLEMENT ALEXANDRINU, *Protrepticul,* 10,99.
[501] CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele* I,21; II,20.

lui Dumnezeu faţă de aceştia.[502] Altă dată Iona este modelul rugăciunii fierbinţi către Dumnezeu, în timp ce monstrul marin este imaginea diavolului, a cărui putere se întinde asupra a tot ce este carnal.[503] În mod general, textul cărţii lui Iona este invocat pentru a demonstra că Dumnezeu este credincios promisiunilor făcute sau pentru a demonstra voinţa divină.[504] Pentru Origen, întâmplarea lui Iona nu oferă prilejul unor ample comentarii alegorice cum ne-am aştepta. Dimpotrivă. În comentariul la Matei (16,1-4) privind „semnul lui Iona", acesta postulează extrem de laconic: *„semnul lui Iona este învierea lui Hristos"*.[505] De bună seamă în această austeră atitudine trebuie să observăm notorietatea temei care nu mai avea nevoie de explicaţii suplimentare. Alenbach este însă de altă părere. El justifică absenţa iconografică a temei în jurul Alexandriei tocmai datorită acestei slabe reflectări în literatura catehetică şi patristică a reprezentanţilor acestei zone geografice.[506]

În ceea ce priveşte partea occidentală a lumii creştine, aceasta oferă o amplă şi variată exegeză a întâmplării lui Iona.

Tertulian, de exemplu, „citeşte" întâmplarea dintr-o clară perspectivă ecclesiologică: Iona este tipul rugăciunii neîncetate, iar ninivitenii sunt proba milostivirii lui Dumnezeu „*care nu vrea moartea păcătosului, ci îndreptarea lui*".[507] De asemenea, aceştia sunt cei care recunosc în Dumnezeu creatorul lumii.[508] În ce priveşte monstrul marin, acesta este instrumentul mântuirii.[509]

---

[502] ORIGEN, *Despre Numeri*, 16,4; *Despre Ieremia, 1,1;* ORIGEN, *Despre rugăciune*, 13,4.

[503] ORIGEN, *Despre rugăciune*, 13,2.

[504] ORIGEN, *Despre Ieremia*, 18 (19); ORIGEN, *Despre Iosua*, 23,2.

[505] ORIGEN, *Comentariu la Matei*, XII,1-4.

[506] J. ALLENBACH, *La figure de Jonas* …, p. 104.

[507] TERTULIAN, *De orationes*, 17,4; *Adversus Marcionem*, II,17,2; II,24,2; V,11,2.

[508] TERTULIAN, *Adversus Marcionem*, IV,10,3.

[509] TERTULIAN, *De oratione*, 17,4.

Mai târziu, din cauza aderării lui Tertulian la Montanism, profetul fugar este asimilat episcopilor africani.[510] De asemenea, el este modelul predicatorului unei pocăinţe radicale şi a unei convertiri definitive din partea necredincioşilor.[511] Înghiţirea lui Iona de către monstru nu este decât ilustrarea stării sufletelor după moarte,[512] iar scăparea miraculoasă a acestuia, învierea noastră cea trupească, ce urmează modelului Mântuitorului Hristos.[513]

Dintr-o altă perspectivă, înghiţirea de către monstru este imaginea martirajului,[514] iar monstrul este fie imaginea puterii Celui Rău,[515] aşa cum am văzut la Origen, fie imaginea autorităţilor romane păgâne şi anticreştine.[516]

În al treilea rând, Tertulian leagă istoria lui Iona de *momentul botezului*. În *De fuga*, el pune întâmplarea profetică în tiparul victoriei creştinilor asupra demonilor care, odată cu botezul, s-au îmbrăcat în Hristos de la care au primit toată puterea[517] sau naşterea din nou, prin care omul devine imaginea lui Hristos.[518] În sfârşit, în lucrarea *De pudicitia*[519], pocăinţa ninivitenilor este justificarea pentru o chemare la pocăinţă

Tertulian este cel care furnizează Bisericii cea mai amplă semnatică a personajului profetic. Iona şi istoria sa este privit din punct de vedere *eshatologic (1)*, fiind modelul învierii noastre; *istoric (2)*, căci monstrul este chipul persecutorului roman; dar şi *sacramental (3)*, căci întru el se zăreşte taina Botezului, a Pocăinţei şi a Euharistiei.

---

[510] TERTULIAN, *De fuga*, 10,3.
[511] TERTULIAN, *De predicita*, 10,3.
[512] TERTULIAN, *De anima*, 55,1.
[513] TERTULIAN, *De resurectione*, 32,3.
[514] TERTULIAN, *De resurectione*, 32,3; 58,8.
[515] TERTULIAN, *Passim.*
[516] TERTULIAN, *De fuga*, 10,3.
[517] TERTULIAN, *De fuga*, 10,3.
[518] TERTULIAN, *De carne*, 18,1.
[519] TERTULIAN, *De pudicitia*, 10,3.

Pentru Sf. Ciprian întâmplarea lui Iona este suportul temei şederii în Iad a Mântuitorului.[520] Acelaşi lucru înţelege şi Ipolit.[521] Pentru el, Iona este şi modelul edificator al mântuirii prin credinţă dăruită celor credincioşi.[522]

Făcând un bilanţ succint al temei „Iona" în literatura Patristică a primelor veacuri, constatăm următoarele:

1. În primul şi al doilea veac creştin majoritatea interpretărilor sunt de natură morală şi îl privesc pe Iona ca propovăduitor al pocăinţei.

2. Mai târziu, majoritatea scrierilor reiau tema propusă de Mântuitorul: Iona antityp al ***Pogorârii la Iad a Mântuitorului*** şi simbol al ***Învierii.*** În ce priveşte scopul pogorârii, el diferă de la autor la autor;

3. Mai ales în Occident, întâmplarea lui Iona este punct de plecare pentru foarte multe speculaţii teologico-morale.

Este de prisos să mai repetăm că nefericita întâmplare a lui Iona a folosit ca model primilor „iconografi", întrucât aceştia dădeau formă unei experienţe catehetice prebaptismale.[523] Varietatea şi multitudinea interpretărilor patristice justifică astfel noianul reprezentărilor picturale. Această părere este împărtăşită şi de J. Danielou care crede că tema a fost preluată în mod direct din discursul tipologic patristic. Există însă şi alte păreri, printre care cea a lui Cumont, conform căreia răspândirea şi succesul mare de care s-a bucurat Iona în arta primară se datorează nu neapărat activităţii didactice a Bisericii, cât, mai ales răspândirii

---

[520] Sf. CIPRIAN, *Testimonia*, II,25.

[521] IPOLIT, *Sur le benediction d'Isac et de Jacob*, în „Patrologia Orientalis 27", p. 78.

[522] IPOLIT, *Commentair sur Daniel*, 36,2.

[523] A.G. MARTIMORT, *L'iconographie des catacombes et la catechese antique*, în „Rivista di Archeologia Cristiana", 25 (1949), p. 105-114; *apud* J. ALLENBACH, *La figure de Jonas* …, p. 111.

unei teme păgâne în arta funerară romană: este vorba de Endymion.[524]

Endymion este un păstor de o rară frumuseţe, de care s-a îndrăgostit Selena (Luna) în timpul somnului său şi care nu s-a mai trezit niciodată. Vremea lunii, noaptea, era aşadar pentru mistica creştină a secolului II popasul intermediar în care sufletele aşteaptă, ca şi Endymion, destinul final. [525] Multiplicarea acestei teme în arta păgână o denunţă şi Tertulian care se revoltă împotriva „Endymionilor stoicilor" pe care i-a găsit reprezentaţi peste tot. [526] P. Prigent este de părere că motivul Iona, datorită asemănării formale cu mitul lui Endymion, l-a substituit în arta funerară (mai ales a sarcofagelor), de unde a trecut apoi în arta murală.[527]

Un lucru este însă evident: Iona şi întâmplările sale trebuiesc lecturate şi în artă ca o neîncetată propovăduire a pocăinţei, iertării, a promisiunii învierii, a pogorârii la iad, dar şi ca temă baptezimală. Allenbach este de părere că, spre sfârşitul veacului IV, tema istoriei lui Iona sfârşeşte prin a deveni „o banală paradigmă a mântuirii".[528]

2.6. Paradigma credinţei

Există între scenele vechi testamentare câteva teme care nu pot avea nici o interpretare tipologică, dar care, mai ales în arta catacombelor, revin cu o frecvenţă uluitoare. Este vorba de „*Daniel în groapa cu lei*" (Dan.6), „*Cei trei tineri evrei în cuptorul Babilonului*" (Dan.3) şi „*Istoria Susanei*". Acestea nu au avut niciodată o înţelegere sacramentară sau tipologică, singura lor raţiune, atât în literatura patristică, cât şi în arta

[524] Modelul păgân în arta funerară, Endymion este modelul încreştinării unui mit. Ca şi Endymion sau Iona, creştinul va cunoaşte odihna după moarte, întru aşteptarea judecăţii finale. (P. PRIGENT, *op.cit*., p. 165).

[525] F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains*, Paris, 1942, p. 246-250.

[526] *Apud* J. ALLENBACH, *La figure de Jonas* …, p. 111.

[527] P. PRIGENT, *op.cit*., p. 177.

[528] J. ALLENBACH, *La figure de Jonas* …, p. 112.

Bisericii primare, este exemplul strălucit de fermitate în credinţă şi încredere în Dumnezeu, care nu-l părăseşte pe cel ce-şi pune nădejdea în El.

2.6.1. Daniel în groapa cu lei

Între temele de inspiraţie biblică mai des reprezentate se numără şi episodul care relatează despre întâmplarea miraculoasă prin care Daniel a scăpat din groapa cu lei.[529] Pizmuit de nobilii de la curtea lui Darius, lui Daniel i se pregăteşte o cursă: o poruncă împărătească ce oprea orice altă închinare timp de 30 de zile, în afară de închinarea către însuşi regele. Daniel nu-şi părăseşte obiceiul de a se ruga lui Iahve şi este prins în flagrant de pizmaşii săi. Pedeapsa este cruntă: groapa cu lei. Daniel este însă scăpat miraculos de îngerul lui Dumnezeu „*care a astupat gurile leilor*".

a.)Descrierea iconografică. Uneori îmbrăcat, alteori nu, Daniil este reprezentat în atitudine „*orantă*", simbolizând rugăciunea sa către Dumnezeu. El este flancat de doi lei în poziţie şezând. În Erminia picturii lui Dionisie, lui Daniel îi sunt rezervate 6 tablouri. Scena „*groapa cu lei*", aşa cum este descrisă de Dionisie şi cum apare în unele reprezentări, este preluată din cărţile deuterocanonice „*Istoria omorârii balaurului şi a sfărâmării lui Bel*" unde se vorbeşte de şapte lei şi de proorocul Avacum care i-a adus lui Daniil mâncare.[530]

Danielou, bazat pe unele reprezentări de pe amulete şi din sinagoga Bet Şhe'arim, crede că tema este de inspiraţie ebraică. P. Prigent consideră că influenţa a fost invers, evreii au fost influenţaţi de arta creştină, iar imaginea trebuie interpretată într-un sens creştin: „*Daniel a fost mântuit*".[531]

Izvorul temei se află în Vechiul Testament. În ***Noul Testament*** găsim doar o lapidară aluzie la acest episod, în

---

[529] Peste 50 de reprezentări în catacombe şi tot cam atâtea pe sarcofage, *apud* P. PRIGENT, *op.cit.*, p. 187.

[530] Dionisie DIN FURNA, *op.cit.,* (153), p. 84.

[531] P. PRIGENT, *op.cit.*, p. 188.

discursul despre credinţă al Sfântului Pavel („*Care prin credinţă…au astupat gurile leilor...*" Evr.11,33).

b.) În literatura patristică întâmplarea se regăseşte ca paradigmă a credinţei pentru că judecata va fi neiertătoare. Singurii mântuiţi vor fi cei care nu au abdicat de la credinţă: „*Atunci întreaga creaţie va intra în focul doveditor şi mulţi vor cădea şi vor pierii, dar cei ce se vor ţine bine în credinţa lor vor fi salvaţi prin Acela care fusese un lucru de batjocură*".[532]

P. Prigent pune însă scena cu Daniil în groapa cu lei pe seama credinţei în învierea morţilor. Într-adevăr, nu doar frecvenţa scenei în arta sarcofagelor, cât mai ales înţelesul pe care-l dau Părinţii ne face să-i dăm dreptate. Iată, bunăoară, Constituţiile Apostolice: „*Cel ce i-a scăpat pe cei trei tineri din cuptor şi pe Daniil din groapa cu lei, cu aceeaşi putere va ridica din morţi sufletele noastre*"(Constituţiile Apostolice, V).[533]

2.6.2. Suzana

Suzana, o tânără evreică virtuoasă, este şantajată de nişte bătrâni care doreau să păcătuiască cu ea. Suzana, model de virtute şi verticalitate, riscând oprobiul public şi moartea (după Lege) refuză avansurile bătrânilor. Judecata înţeleaptă a lui Daniil îi vădeşte pe cei doi şi o absolvă pe Suzana. În Erminia lui Dionisie, această scenă nu este menţionată.

a.)Descrierea iconografică. În cele mai vechi reprezentări, Suzana, în atitudine orantă, îmbrăcată într-o haină mai mult romană decât orientală, este zugrăvită între doi bărbaţi. Reprezentarea întâmplării într-un ciclu de mai multe tablouri provine, după părerea lui Prigent, din sec. IV, atunci când se observă o tendinţă narativă şi o grijă pentru detalii mult mai evoluată.[534]

---

[532] *Didahia*, 16,5.
[533] P. PRIGENT, *op.cit*., p. 189.
[534] P. PRIGENT, *op.cit*., p. 198.

b.) În literatura patristică. Suzana este comparată cu Biserica lui Hristos care, ca şi aceasta, este nevoită să-şi trăiască drama între două popoare ostile: Israel şi „neamurile”.[535] Amplificând această interpretare, istoria Suzanei este reprezentată uneori într-un deosebit de original sistem alegoric: o oaie între un lup şi o hienă.[536]

2.6.3. Cei trei tineri în cuptorul de foc

Tema celor trei tineri în cuptorul de foc este una dintre cele mai vechi şi mai răspândite în arta creştină. Cronologic, apariţia sa coincide cu primele manifestări iconografice. În a doua jumătate a secolului III, scena pătrunde şi în repertoriul decorativ al artelor funerare (sarcofage), iar în secolul IV se răspândeşte în tematica artelor minore (opaiţe, lucrări în fildeş, bronz, argint ş.a.).[537]

a). Descrierea iconografică. Alături de Noe şi Iona, tema celor Trei tineri în cuptor aparţine repertoriului iconografic cel mai vechi şi, de asemenea, destul de frecvent reprodus.[538] Venind din tradiţia rabinică, această temă aduce motivul dreptului care suferă pentru credinţa adevărată. Prigent consideră că primele reprezentări (probabil sec. III) trebuiesc puse în legătură cu forma de guvernământ tetrarhică, epocă în care cultul imperial atinsese un paroxism înspăimântător. Explicaţia aduce în prim plan paralelismul istoric: cei trei tineri au pătimit pentru refuzul lor de a aduce jertfă noii statui înălţate de Nabucodonosor (Dan. 3) simbol şi exemplu pentru creştinii care refuzau cultul împăratului, expunându-se la abominabile suplicii.

---

[535] ORIGEN, *Omilii la Numeri*, 26,4.

[536] Pr. Drd. Dumitru VANCA, *Icoana şi cateheza în Biserică*…, în „Cr.Ort.”, nr. 1-2, 1998.

[537] A. QUAQUARELLI, *I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica*, în „VCh” nr.9, 1976, p. 25.

[538] P. PRIGENT, pe baza unui studiu al lui C. CARLELTI numără 177 de imagini de toate tipurile, *op.cit.*, p. 199.

Erminia lui Dionisie recomandă zugrăvirea celor trei tineri *cu mâinile ridicate spre cer, în mijlocul lor, arhanghelul Mihail, ostaşi omorâţi de foc, lângă cuptor, iar în vecinătate, chipul de aur al zeului.*[539] Primele reprezentări sunt însă extrem de simple: trei personaje îmbrăcate în costume orientale (tunică strânsă în cingătoare, pantaloni largi şi bonetă frigiană) ridicându-şi mâinile înspre cer. Din cer, simbolizând intervenţia divină, coboară o mână. Uneori intervenţia divină este sugerată printr-un porumbel cu o ramură de măslin în cioc.

În reprezentarea mai târzie, celor trei personaje li se adaugă un al patrulea – îngerul, precum şi alte personaje secundare: slujitorul care înteţeşte focul, soldaţii, regele etc. Adăugarea acestor detalii nu face decât să dea un plus de narativitate faţă de textul biblic, imaginea aducând astfel în mintea privitorului, toate detaliile legate de întâmplare.

De asemenea, trebuie să menţionăm faptul că scena apare de foarte multe ori în vecinătatea altora: Susana, Daniil în groapa cu lei, Iona, Noe, Adam şi Eva. Acest detaliu, ne determină să interpretăm scena în context: Daniel şi Susana sunt chipul „dreptului care prin credinţă va fi viu", în schimb Noe, Iona şi Adam ne duc cu gândul la cateheza baptezimală. Să vedem cum poate fi descifrată această temă în contextul catehezei şi literaturii patristice.

b). În Vechiul Testament. Întâmplarea este relatată de profetul Daniil (3,16-24). Nabucodonosor, regele Babilonului, înalţă o nouă statuie-idol pentru a cărei slujbă de sfinţire (?) cere ca tot poporul să se închine. În urma unei delaţiuni, trei tineri, prieteni ai lui Daniel, de origine ebraică sunt condamnaţi la moarte prin aruncarea într-un cuptor încins unde sunt salvaţi de îngerul lui Dumnezeu. În urma acestei întâmplări Nabucodonosor recunoaşte puterea Dumnezeului lui Anania, Azaria şi Misail (Şadrac, Meşac şi Abed-Nego).

[539] DIONISIE DIN FURNA, *op.cit.*, 115, p. 82.

Judecată din perspectivă ebraică, scena are un substanţial discurs anti-idolatric. În permanentă „tentaţie" de a sluji dumnezeilor popoarelor învecinate, odată cu captivitatea babilonică, poporul riscă să-şi piardă identitatea etnică şi culturală. Era normal ca în această perioadă vocea profeţilor să cheme poporul la adevăratul cult al lui Iahve. Apărarea identităţii culturale este evidentă. Peste veacuri ea va fi salvgardată de Macabei, iar ca exemplu va fi întărită de jertfa celor şapte fraţi.

Ca şi „*Daniel în groapa cu lei",* întâmplarea celor „Trei tineri în cuptor" este lapidar pomenită în cadrul aceluiaşi discurs despre cei „*Care prin credinţă…au stins puterea focului…*" (Evr.11,34).

c.) Discursul patristic. Dacă tema este mai puţin invocată în Noul Testament, nu acelaşi lucru se întâmplă în scrierile Părinţilor. Chemând în instanţă două teme importante pentru creştinii primelor veacuri – adorarea se cuvine doar lui Dumnezeu şi mântuirea celui aflat în suferinţă – subiectul celor trei tineri îşi găseşte o largă răspândire.

Una dintre primele aluzii o găsim în *Constituţiile Apostolice*. Într-una din rugăciunile prin care se invocă milostivirea lui Dumnezeu pentru învierea tinerilor se zice: „*Tu care l-ai scos afară pe Iona din pântecele chitului, în care a trăit trei zile, şi* ***pe cei trei tineri din cuptorul Babilonului*** *şi pe Daniel din gura leilor, ne vei învia şi pe noi*".[540] Din acest text înţelegem că motivul care a dus la asocierea celor trei întâmplări pomenite este ideea comună a salvării miraculoase de către Dumnezeu, într-o situaţie dificilă. Este uimitoare capacitatea creştinilor de a privi eshatologic suferinţele prin care ei sau cei apropiaţi treceau. Nu invocă scăparea de supliciu, ci învierea. Caracterul soteriologic este, de bună seamă, imprimat de puternicul sentiment al apropiatei veniri a Domnului Hristos pe care l-a avut Biserica primelor veacuri.

---

[540] *Constituţiile Apostolice*, 5,7,12.

Quaquarelli [541], P. Prigent [542] şi Martimort [543] sunt de părere că aceste rugăciuni trebuiesc puse în legătură cu serviciul liturgic la căpătâiul muribunzilor: *Commendatio anime*. Frecvenţa cu care aceste personaje apar în rugăciunile la muribunzi, în formularele vechi ale Bisericii Apusene, trebuie luată în considerare. Dar oare fenomenul nu a fost unul general? Nu cumva discursul patristic temele au coborât şi în artă şi în rugăciuni? Să vedem câteva exemple.

Ca şi oarecând cei trei tineri, creştinii sunt chemaţi să aleagă între cultul adevăratului Dumnezeu şi idolii păgâni; cel care va răbda până la sfârşit, apărând suveranitatea şi unicitatea lui Dumnezeu va fi mântuit. La începutul secolului II, Clement Romanul avertizase şi subliniase că: „*cei ce i-au aruncat pe Anania, Azaria şi Misael în cuptor nu ştiau că Dumnezeu este apărătorul celor ce cu conştiinţa curată cinsteau preaputernicul Său nume*”. [544] În fapt, vremea prigoanei este o vreme de încercări în care mulţi ar putea renunţa: „*Atunci, întreaga creaţie va intra în focul doveditor şi mulţi vor cădea şi vor pierii, dar cei ce se vor ţine bine în credinţa lor vor fi salvaţi prin Acelaşi care fusese un lucru de batjocură*”. [545] Ipolit Romanul accentuează caracterul paradigmatic al întâmplării, invitând creştinii să îmbrăţişeze martirajul cu curaj: „*Priveşte: iată trei tineri deveniţi exemplu pentru toţi oamenii: n-au fost descurajaţi de satrapi, nu s-au temut de cuvântul regelui, n-au tremurat când li s-a arătat focul cuptorului (...). Şi aceşti trei tineri au fost declaraţi martiri pentru că prin ei Dumnezeu a fost slăvit*”. Şi continuă Ipolit: „*şi aceştia ne-au învăţat ce mare har se poate obţine având credinţă în Domnul*”. [546]

---

[541] A. QUAQUARELLI, *La societa cristologica, prima di Constantin*, în „VCh” nr. 9, 1982, p. 41-42.

[542] P. PRIGENT, *op.cit*., p. 211.

[543] A.C. MARTIMORT, *Ordo commendationis animae*, în „La Maison-Dieu”, 1948, p. 105.

[544] Clement ROMANUL, *Ep. Corinteni* 45,7.

[545] *Didahia*, XVI,5.

[546] IPOLIT ROMANUL, *Comentariu la Daniel*, II, 18; II,38, 2-3.

Vorbind despre învierea sufletelor, Tertulian aduce ca exemplu al mântuirii finale pe cei trei tineri,[547] iar pentru Sfântul Irineu cei trei tineri sunt modelul integrării în viaţa veşnică: „*Aşadar sunt azi oameni care, ignorând poruncile Domnului, consideră imposibil şi incredibil ca un om să poată trăi atâţia ani, cu toate acestea strămoşii noştri cunoşteau această longevitate şi trăiră ceea ce le-a fost dat ca exemplu a vieţii veşnice, şi ieşiră sănătoşi din pântecele balenei şi dintre flăcările cuptorului şi ei au fost salvaţi prin mâna Domnului…*"[548]

În Africa, Sf. Ciprian descrie martiriul celor trei tineri pentru a-l folosi ca îndemn pentru creştinii săi.[549] Acelaşi lucru îl face Origen în cealaltă parte a continentului african. La Alexandria, în timpul persecuţiei lui Maxim Tracul, acesta ilustrează întâmplarea în culori foarte vii, îndemnând creştinii să aibă o atitudine fermă: „*Nu numai Nabucodonosor ridică statuie de aur. Nu doar atunci fură ameninţaţi Anania, Azaria şi Misael cu aruncarea în cuptor dacă ar fi refuzat să se închine; ci chiar şi azi, Nabucodonosor vorbeşte în acelaşi limbaj, nou, adevăraţilor evrei*".[550]

Veacurile de libertate care au urmat după edictul de la Milan au dus la o diminuare a frecvenţei temei. De acum întâmplarea este luată nu ca paradigmă a iminenţei martirajului, ci ca fermitate a credinţei. Credinţa fierbinte a primelor veacuri se răcea în valurile de convertiţi care asaltau biserica, de aceea ea trebuia înflăcărată cu exemple de credincioşie din trecut.[551]

Privite împreună, aşa cum apar în multe dintre reprezentările pictografice din catacombe sau pe sarcofage, toate aceste teme vorbesc despre Înviere. Dar nu este oare aceasta o

---

[547] TERTULIAN, *De resurectione mortuorum*, 58,7-9; *De Oratione*, 15,2; 29,1; *Adversus Marcionem*, 4,23; 5,11; *Adversus Hermogenem*, 44,4.

[548] Sf. IRINEU, *Adversus Haeresis*, 5,5,5; SC 153,71.

[549] Sf. CIPRIAN, *Epistola 58,6*, ş.u.

[550] ORIGEN, *Exhortatio ad martirem*, 33.

[551] Sf. Ioan HRISOSTOM, *Omilii*, 5; *Ad populum Antiochenum*, 4,4; PG 49,63.

temă generală care răzbate din orice acţiune întreprinsă de creştini?: „Căci dacă noi, nu vom învia asemeni lui Hristos, totul e zadarnic". Este deosebit de grăitoare o rugăciune datată în veacul III, intrată în ritualul catolic *Commendatio anime*, care trece în revistă mai toate temele pomenite pentru a le pune în relaţie cu moartea / învierea:

„Tu, Doamne al tuturor
Slobozeşte-mă din această lume
Şi ascultă rugăciunea mea.
Ascultă-mă precum i-ai ascultat pe fiii lui Israel în pământul Egiptului;
Pe ei care nu credeau în tine şi în robul Tău Moise.
Aşa ascultă rugăciunea mea.
Precum l-ai ascultat pe Iona în pântecele chitului,
Aşa ascultă-mă pe mine
Şi trece-mă din moarte la viaţă.
[Ascultă-mă] ca pe niniviteni
Care în sac şi cenuşă s-au pocăit înaintea Ta.
Miluieşte-mă, Doamne, Tu cel ce iubeşti pe cel ce se pocăieşte!

Ascultă, Doamne, rugăciunea mea
Precum i-ai ascultat pe cei trei tineri: Anania, Azaria şi Misael
Tu, cel ce l-ai nedumerit pe Nabucodonosor,
Trimiţând rouă din cer.

Ascultă-mă precum l-ai ascultat pe Daniil în groapa cu lei
Şi i-ai trimis pe proorocul Avacum să-i ducă hrana zicând:
Ia şi mănâncă! Pentru că Domnul ţi-a trimis aceasta.
Şi răspunzând, Daniil a zis: Domnul nu-l lasă pe cel ce-L caută.

Ascultă-mă, precum ai ascultat-o pe Suzana
Şi ai scăpat-o din mâinile bătrânilor.
Slobozeşte-mă din această lume,
Tu, Cel ce iubeşti inima curată".[552]

[552] *apud* A. QUAQUARELLI, *La societa cristologica…,* p. 41-42.

2.6.4. Bunul Păstor

Cele mai vechi reprezentări iconografice creştine cu Bunul Păstor datează de la sfârşitul veacului II, începutul veacului III.[553] Multitudinea reprezentărilor acestui subiect în arta paleo-creştină ne face să credem că importanţa simbolică a acestei teme în mediile creştine era covârşitoare. Acest fapt se datorează răspândirii temei în tot bazinul mediteranean şi în Orientul Mijlociu. Într-adevăr, încă din epoca homerică erau numiţi păstori atât conducătorii religioşi, cât şi cei politici.[554] Ampla răspândire a acestei teme, mai ales în contextul elenistic, a dus la adoptarea ei de către creştinism cu foarte mare uşurinţă. Pus în directă legătură cu animalul de jertfă care, mai ales la evrei are un rol covârşitor (mielul pascal), pentru creştin mielul este evocarea lui Hristos în diferite ipostaze: jertfă, hrană euharistică etc.

a.) Tema Bunului Păstor în Vechiul Testament. Popor nomad mai ales în perioada sa de formare, evreii au fost sensibili la termenii pastorali. Hrana şi jertfele în marea majoritate erau luate de la turmele de oi, pe care aceştia le aveau. Din acest motiv relaţia între păstor şi turma sa era considerată o relaţie esenţială, existenţială chiar. Din acest motiv poate Iahve este considerat ca adevăratul păstor, cel care îşi protejează, îşi apără şi îşi hrăneşte turma. „*Domnul mă paşte şi nimic nu-mi va lipsi. La loc de păşune, acolo m-a sălăşluit; la apa odihnei m-a hrănit*" (Ps. 22,2; 79,1). Grija Domnului pentru turma sa este pentru profeţi, perioada mesianică în care nimic nu va lipsi celor păstoriţi: „*El îşi va paşte turma ca un păstor*" (Is. 40,11). În contrast cu Bunul Păstor sunt puşi mai întotdeauna conducătorii spirituali şi politici care nu au grijă de păstoriţii lor: „*Vai de păstorii lui Israel care se pasc pe ei înşişi!*" (Ez. 34,2; Zah. 10,2).

---

[553] Paolo TESTINI, *Le catacombe e gli antichi cimiteri christiani in Roma*, Bologna, 1966.

[554] Giorgio OTRANTO, *Note sul Buon Pastor e sull'Orante nell'arte christiana antica*, în „VCh", nr. 26, 1989, p. 75.

În Vechiul Testament profeţii propovăduiesc un timp al adevăratului păstor, al unicului păstor (Ez. 34,23) din casa lui David care nu-şi va părăsi oile la vreme de restrişte.

b.) Bunul Păstor în Noul Testament. De bună seamă datorită anunţului făcut de profeţi, autorii Noului Testament îl văd pe Mântuitorul Hristos în chipul „conducătorului care va paşte poporul Meu, Israel" (Mat. 2,6 – Mih. 5,1). Mântuitorul însuşi se consideră Păstorul cel Bun care se sacrifică pentru a-şi salva turma: „Eu sunt Păstorul cel bun. Păstorul cel bun îşi pune sufletul pentru oile sale" (In. 10,11) iar vremurile anunţate de profeţi, când va fi o turmă şi un păstor, se împlinesc în persoana Sa (In. 10,16).

Apostolii îl văd şi ei pe Mântuitorul ca Păstorul adevărat: „acum v-aţi întors la păstorul sufletelor voastre" (I Petru 2,5) care este Domnul Hristos, Cel ce-i va încununa pe cei ce s-au purtat bine în viaţă (I Petru 5,4) şi care-i va judeca despărţindu-i pe cei buni de cei răi „cum desparte păstorul oile de capre" (Mt. 25,32).

În Noul Testament şi ceilalţi conducători spirituali ai poporului creştin sunt consideraţi păstori (Ev. 4,11) şi ca atare sunt chemaţi la o bună lucrare faţă de turma Domnului: „Luaţi seama de voi înşivă şi de toată turma" (Fap. 20,28) pentru că aceasta trebuie păstorită „nu cu silnicie, ci cu voie bună , … nu pentru câştig urât, ci din dragoste; nu ca şi cum aţi fi stăpâni peste Biserici, ci pilde făcându-vă turmei" (I Petru 5,2-3).

Aşa stând lucrurile, Părinţii Bisericii au preluat tema Bunului Păstor atât în cuvântările cât şi în scrierile lor.

c.) Bunul Păstor în literatura patristică. Una dintre primele mărturii patristice referitoare la tema noastră se află în Tradiţia apostolică. După ce se arată că creştinul trebuie să se roage în anumite momente ale zilei şi după ce se arată că ceasul III este mai ales important întrucât Mântuitorul s-a jertfit acum, se spune că la acelaşi ceas se aduce jertfa al cărei simbol este

mielul, autorul exclamă: „Pastor enim est Christus!”.[555] Aceeaşi temă a Bunului Păstor ca model al Mântuitorului este menţionată într-o epistolă din anul 250 a clerului roman trimis celor din Cartagina. Datorită disputelor din Cartagina şi fracţiunilor rivale de aici, este citat textul din Ez. 34,3 care dezvoltă tema păstorilor nedemni şi răi ai lui Israel.[556]

În tratatul său *De pudicitia,* Tertulian, preocupat de problema laxismului, raportat la a doua spovedanie, pomeneşte de Bunul Păstor (criofor) imprimat pe potirul Sf. Euharistii.[557] De bună seamă că tema era deosebit de importantă din moment ce apare pe sfintele vase. Dar nu numai aici. În unele biserici scena apare chiar pe absida altarului sau în alte poziţii centrale.

Este totuşi îndoielnică părerea lui P. Prigent că o interpretare hristologică a temei iconografice Bunul Păstor ar putea fi clară doar începând cu secolul III.

d.) Bunul Păstor în arta paleo-creştină. În majoritatea reprezentărilor, Bunul Păstor este zugrăvit ca un tânăr purtând pe umeri „oaia rătăcită” după cum însuşi Mântuitorul descrie scena (Lc. 15,5). De cele mai multe ori Bunul Păstor era înconjurat şi de alte oi care „aud glasul Lui şi merg după dânsul”.

În arta cimitierială romană, tema Bunului Păstor este una dintre cele mai răspândite şi, având în vedere contextul în care apare subiectul trebuie pus în legătură cu misiunea soteriologică a Mântuitorului. Într-una din cele mai vechi catacombe, cea a lui Calist (sec. II-III) tema apare de 5 ori şi, având în vedere că aceste locuri erau sub supravegherea şi autoritatea episcopului de Roma, înţelegem că arta de aici era recunoscută de autoritatea eclesiastică.[558] De bună seamă că această frecvenţă trebuie pusă

---

[555] *Traditio Apostolica*, 41, S Ch. 11 bis, 126.

[556] Sf.CIPRIAN, *Epistola VIII;1*, CSEL 3/11, 485-486.

[557] TERTULIAN, *De pudicitia*, 7; *apud* P. PRIGENT, *op.cit.*, p. 108.

[558] Papa Zefiriu (199-217) încredinţează o vastă proprietate cimitierială diaconului Calist (ulterior, papă) de la care catacombele respective şi-au luat numele. (IPOLIT, *apud* G. Otranto, *Note sull Buon Pastor e sull'Orante nell'arte christiana antica*, în „VCh”, nr. 26, 1989, p. 79).

şi pe seama autorităţii pastorale a clerului – păstori ai turmei pământeşti, dar şi în relaţie directă cu funcţiunea locului, aceea de cimitir. Într-un astfel de context, temele alese sunt, în general, cele care vorbesc de viaţa de dincolo de moarte, banchetul euharistic, începutul mântuirii, salvarea din păcat.

Tema mântuirii se regăseşte şi în situaţii diferite decât arta cimitierială. Astfel la Dura Europos, Bunul Păstor apare în baptisteriu, alături de Adam şi Eva. Contextul istorico-salvific în care este amplasată scena ne demonstrează foarte clar că, chiar dacă a existat vreo influenţă păgână în această temă [559], ea a fost încreştinată deja la sfârşitul sec. II. Personal suntem de părere că nici măcar o clipă creştinii nu au pierdut din vedere că Mântuitorul s-a numit pe sine Păstorul cel Bun; ca atare, aceştia au văzut întotdeauna în această scenă simbolul Mântuitorului, iar în scenele pastorale simbolul fericirii şi al odihnei depline.

Tema Bunului Păstor apare în două variante: 1). Păstorul în chipul Domnului Hristos înconjurat de oile sale (Uneori scena este amplificată trimiţând la Judecata finală (Mt. 25,32). În astfel de situaţii Hristos este înconjurat şi de oi şi de capre); 2). Păstorul.

2.7. Mitologia, icoana şi exprimarea simbolică

În iconografia Bisericii începuturilor, mai ales în cea funerară, [560] precum şi în discursul patristic, se găsesc

[559] În arta şi în literatura păgână, Bunul Păstor era considerat simbolul *filantropiei*; *Ibidem*, p. 76. Interpretarea aceasta dată de T. KLAUSSER este pusă la îndoială de P. PRIGENT, *op.cit.*, p. 36, nota 105.

[560] S-a discutat mult în jurul problemei artei creştine primitive, mai ales a celei funerare: părerile sunt încă împărţite. Se încearcă justificarea abundenţei temelor păgâne în arta funerară (mult mai mult decât în literatura creştină a vremii) fie prin condividerea aceloraşi spaţii între creştini şi păgâni, fie încreştinarea temelor păgâne. Nu este exclus ca în primele veacuri în catacombe creştinii şi păgânii, făcând parte din aceleaşi familii, au fost îngropaţi în acelaşi spaţiu. Ipoteza este reală, mai ales dacă ţinem cont că interdicţia ca păgânii să fie îngropaţi împreună cu creştinii apare doar în secolul IV. (Antonio QUAQUARELLI, *Il mito soggeto di culto e mezzo di*

nenumărate teme mitologice care, la prima vedere, sunt intrigante. Vizitatorul neavizat, fie în catacombele romane, fie în muzeele Europei, pe sarcofage şi obiecte personale ar putea găsi de-a dreptul ciudată prezenţa lui Orfeu, Hercule, Eros şi Psyche, Endymion, Ulise, alături de consacratele teme biblice. De ce creştinii, care aveau o atitudine de o intransigenţă dusă până la martiriu, acceptau această imixtiune păgână ?

Realitatea este că, deşi între mitologie şi idolatrie era, aproape invariabil, pus semnul egalităţii, comunitatea creştină primitivă „*reuşise foarte de timpuriu să facă distincţie între mit ca obiect de cult, idolatrie adică, şi mitul ca factor de cultură*”[561], ca mijloc de comunicare socială, cum am zice noi azi. Pictorii şi artizanii, ca şi oratorii, din ale căror discursuri aceştia se inspiră, se slujesc ele de mituri pentru a transmite concepte universale. Cuvântul lui Dumnezeu devine, în viziunea grafică, cântecul lui Orfeu, armonios, mângâietor şi mişcător în acelaşi timp; virtutea credincioşiei este reflectată de Ulise cel care nu şi-a plecat urechea la şoaptele sirenelor; la fel, fidelitatea conjugală, prietenia, nemurirea …

Omul, în toate domeniile vieţii sociale, este tributar tradiţiei, adică zestrei culturale, sociale, artistice etc., moştenite de la înaintaşi. Nu există societate care să-şi fundamenteze existenţa pe elemente absolut noi. Nu se poate face abstracţie de trecutul căruia îi aparţii şi căruia, într-un fel sau altul, îi datorezi felul în care gândeşti şi acţionezi. Un om rupt de tradiţia sa se simte ca un pom tăiat din rădăcini; transplantat într-o altă tradiţie, se va simţi mereu inconfortabil. Aluziile la un fond cultural comun, cele care de mai multe ori sunt sarea şi piperul

---

comunicazione sociale nella iconografia paleocristiana dei secoli II-IV, în „V. Cr.”, nr. 1/1996 (XXXIII), p. 12-13.)

[561] A. QUAQUARELLI, La comunita cristologica, prima di Constantin, în „VCh”, nr. 9, 1976, p. 58; Idem, Il mito, sogeto di culto e mezzo di comunicazione… p. 10; Idem Sapientia ed Eloquentia nell insegniamento e nella prosa in altomedioevo, în „VCh”, nr. 23, 1981, p. 117-128.

într-o întâlnire între amici, lasă întotdeauna „*pe dinafară*" pe cel care abia a intrat în rândul celorlalţi.[562]

Mântuitorul Iisus Hristos însuşi a spus conaţionalilor săi: „N-am venit să stric, ci să plinesc." (Matei 5,17). Lăsând la o parte implicaţiile profund teologice ale acestui cuvânt al Mântuitorului înţelegem că El n-a dorit anularea moştenirii culturale a neamului din care făcea parte. Practic nici nu putea face altfel. Dacă nu ar fi folosit un limbaj cu trimiteri şi conexiuni la zestrea culturală a poporului evreu nu s-ar fi putut face înţeles, mesajul Său, Evanghelia Sa nu şi-ar fi atins scopul. Permanentele citaţii şi trimiteri la „*Lege şi Profeţi*", pomenirea unor tradiţii sau proverbe cunoscute precum şi folosirea pildelor şi parabolelor în cuvântările Sale, după modelul ebraic,[563] confirmă acest lucru.

La rândul lor evangheliştii care scriu altor neamuri decât evreii se simt obligaţi fie să dea mai multe detalii despre locuri şi obiceiuri tradiţionale (Luca), fie să traducă unele cuvinte aramaice pentru ca, astfel, să se poată face ulterior conexiunile necesare. Între scriitorii Noului Testament, Sfântul Evanghelist Ioan şi Sfântul Apostol Pavel sunt cei care reuşesc să opereze cu un limbaj flexibil şi diferenţiat în funcţie de auditori. Mai ales Sfântul Pavel a înţeles că pentru a converti neamurile este nevoie nu doar de „*cuvânt*", ci de cuvântul vremii. Sfântul Pavel şi spune: „*Cu iudeii am fost ca un iudeu ca să dobândesc pe iudei; cu cei de sub lege, ca unul de sub lege ... cu cei ce nu au Legea m-am făcut ca unul fără lege ... Cu cei slabi m-am făcut slab, ca pe cei slabi să-i dobândesc; tuturor toate m-am făcut,*

[562] Acestea sunt doar câteva idei pentru a ne putea da seama de drama sufletească, intelectuală şi culturală a diasporei. Nici deplin integraţi, nici racordaţi la „*fondul genetic cultural*" în perpetuă mişcare, cei ce-şi părăsesc comunitatea sunt străini şi înstrăinaţi în acelaşi timp. Se află în comunitatea nimănui sau mai bine zis sunt *extracomunitari*.

[563] ***, *Arte e liturgia*, San Paolo, Milano, 1993, p. 74; vezi şi la Joachim JEREMIAS, *Parabolele lui Iisus*, Anastasia, Bucureşti, 2000.

ca, în orice chip, să mântuiesc pe unii" (I Cor. 9,20-22; Rm. 1,14).

Cunoscând această realitate, Părinţii Bisericii s-au folosit de limbajul vremii pentru a putea face eficace mesajul Evangheliei. Clement Alexandrinul, Origen, Sfântul Atanasie cel Mare, Augustin, sunt numai câţiva dintre cei care, pentru a face accesibilă învăţătura Evangheliei au folosit limbajul vremii.[564]

Adresându-se tinerilor într-una din omiliile sale Sfântul Vasile cel Mare zice: „*Să facem ca albinele: ele nu se aşează pe flori fără discernământ şi nu iau decât ce le trebuie pentru munca lor. Şi noi, dacă suntem înţelepţi, luăm din aceste scrieri (*cele profane) *numai ce se potriveşte nouă, poate fi adaptat şi este conform cu adevărul (...). Trebuie aşadar să examinăm orice învăţătură şi s-o potrivim scopului nostru, aşezând-o cum zice proverbul doric, ca piatra la firul de plumb*".[565] Aşa se face că, păstrând forma, unele mituri au devenit purtătoare ale unor idei profund creştine.

De asemenea, există şi un alt motiv care explică apariţia unor teme mitologice în iconografia creştinismului primar: interesul de a nu fi descoperiţi de societatea ostilă, precum şi *disciplina arcanului* care nu permitea divulgarea tainelor lui Dumnezeu celor necredincioşi. *„Vouă vă este dat să cunoaşteţi tainele împărăţiei lui Dumnezeu, dar celor din afară toate li se fac în parabole, ca privind să privească şi să nu vadă, şi auzind să audă şi să nu înţeleagă..."* (Mc. 4, 11; In. 16, 25. 29). Din acest motiv limbajul simbolic era foarte răspândit în acele vremuri. De aceea singurii în măsură să descifreze mesajul creştin al unei iconografii cu subiecte mitologice dar cu un mesaj creştin erau cei care deprinseseră aceste abilităţi prin participarea la cateheza Bisericii.

---

[564] Pentru unii dintre aceştia, limbajul şi apropierea prea tare de filosofia vremii a fost însă o capcană prea adâncă, din care nu au mai reuşit să iasă.

[565] Sfântul VASILE CEL MARE, *Discurs către tineri*, IV,8-11.

Aş dori să ne oprim în continuare asupra unor teme iconografice preluate din mitologie şi să vedem dacă există vreo corelaţie cu discursul patristic.

2.7.1. Mitul lui Ulise

Tema călătoriilor este una dintre cele care sunt foarte răspândite mai ales în arta funerară precreştină. În nenumărate variante cu corabia sau mijloace de transport terestre defunctul era reprezentat într-o „ultimă călătorie". Scena, cunoscută în literatura de specialitate ca „pompa funebris", se făcea uneori ecoul alegoric al „drumului vieţii" - *cursus vitae*.[566]

Pentru creştini această temă a căpătat însă o altă conotaţie. Călătoria este doar prelungirea unei forme, conţinutul este profund creştin: fidelitatea, credincioşia. Pe acest drum, maritim uneori apar noi simboluri: ancora – siguranţa mântuirii, farul – semnalul apropierii de limanul mântuirii etc. Istoria lui Ulise putea răspunde uşor acestor cerinţe.

Întâmplările arhicunoscute ale lui Ulise sunt prilej de meditaţie pentru toţi creştinii. Fidel jurământului conjugal, iubitor, virtuos, personajul mitologic este cel care nu a căzut în capcana promisiunilor nimfei Calipso, ci a rămas fidel soţiei Penelopa. Ca şi Ulise, creştinul este chemat să rămână surd la şoaptele viclene al acestei lumi şi să rămână fidel Domnului Hristos şi învăţăturilor Sale.

În basoreliefurile unui sarcofag din secolul III care se află în catacomba Sf. Calist se poate identifica întâlnirea lui Ulise şi a tovarăşilor săi cu nimfele. Într-o barcă, Ulise cu doi tovarăşi de călătorie, dintre care unul îşi acoperă faţa, iar celălalt vâsleşte din răsputeri; în jurul bărcii trei nimfe dintre care una dezbrăcată, iar cealaltă îmbrăcată parţial, cântă din instrumente muzicale. Una dintre nimfe ţine în mână *volumen*, aluzie la promisiunile făcute de bună seamă. În scenă se mai află un pom de care este legată barca.

---

[566] P. PRIGENT, *op.cit.*, p. 39.

Pentru unii dintre Părinţi, sirena este un animal „dubios" asimilat dragonului, Leviathanului, Şarpelui; chiar şi Satana poate fi o sirenă. Trăind în mare, toate aceste animale fac din mare sălaşul Celui Rău, sinteza tuturor răutăţilor.[567] În această mare se află, în arta creştină primară, corabia – simbolul Bisericii mântuitoare, dar şi simbolul lemnului Crucii, cruce care recheamă teme majore: moarte – înviere – mântuire. Iată de ce, pentru creştini, Ulise este propriul model, călător într-o lume plină de tentaţii, dar a cărui barcă este strâns legată de pomul – cruce. Uneori pe această mare a vieţii creştinul este amăgit şi atras spre învăţături mincinoase de cei ce, prin felul lor de a se purta, pot fi numiţi sirene: „*Obişnuim să numim aşa pe cei ce abat de la învăţătura sănătoasă pe oamenii simpli şi uşor de amăgit. Pe cele numite sirene, care joacă hora şi amăgesc, care astupă urechile şi transformă în capete de porci, capetele celor ce li se supun*".[568] Considerate ca o tentaţie a culturii păgâne, uneori sirenele sunt „înarmate" cu instrumente muzicale şi cu rotuluri.

În Occident sirena a fost asimilată mai curând tentaţiilor carnale. Despre sirenă, ca simbol al tentaţiei sexuale, vorbeşte Tertulian. [569] El vorbeşte despre „*fabuloasele cântăreţe monstruoase*". În studiul deja citat al Elissei Piccinini se încearcă, cu sorţi de izbândă, susţinerea tezei că, datorită folosirii în traducerea textului din Is. 13,21; 43,20 şi Mihea 1,8 a cuvântului grecesc sirenă, [570] Ieronim a determinat practic folosirea mult mai frecventă a acestei teme în creştinismul occidental. Adăugând faptul că, având jumătatea de jos în chip de corp de peşte, ceea ce în lumea greco-romană simboliza

---

[567] Elissa PICCININI, *Le sirene nella patristica latina*, în „V. Cr.", nr. 2/1996, p. 357 (p. 353-370).

[568] ORIGEN, *Contra lui Cels*, V,64, în PSB 9, 1984, p. 368.

[569] TERTULIAN, *Adversus Marcianum*, 3,5 (C. Chr. SL 1,512-514).

[570] În traducerile româneşti, cu excepţia Bibliei lui Şerban (1688) care traduce consecvent cu „sirinel" păstrând forma greacă a cuvântului, sunt întrebuinţate tot felul de variante: „struţi"(Is. 13, 21; Mih. 1,8: Biblia 1998), „şacali" (Is. 43, 20: Biblia 1988) şi chiar „gadini"(Is. 13, 21: Biblia 2000).

fecunditatea, sirena a devenit în teologia latină simbolul ademenirilor trupeşti, carnale, sexuale.[571] Pentru Tertulian, Ieronim sau Ambrozie, sirena este „*carnalis adulatio*" sau „*voluptosis sirens concinator*".[572]

*

Din toate cele expuse am putut constata că iconografia creştină a primelor veacuri este o consecinţă a catehezei şi a discursului patristic de orice natură. Conţinutul catehezelor în această perioadă este masiv orientat spre cunoaşterea Vechiului Testament ca „herald" al lui Hristos. Din acest motiv sunt căutate cu insistenţă acele episoade biblice care se pot constitui în antitipuri hristologice: Avraam, Isaac, Moise, Iona etc., capabile să ilustreze temele majore ale creştinismului primar: botezul, euharistia, mântuirea. În ceea ce priveşte iconografia nou-testamentară, în cea mai mare parte, este şi ea strâns legată de cateheza sacramental-mistagogică. Văzute ca „al doilea cap de pod" în interpretarea typologică, temele acestea sunt împlinirea celor anunţate profetic de Vechiul Testament. Fecioara este rugul lui Moise, mana şi apa din pustiu sunt pâinea euharistică şi apa cea vie a botezului etc.; toată această relaţie se regăseşte şi în artă. Paul Evdokimov şi Andre Grabar sunt de părere că iconografia creştină a primelor veacuri reflectă subiectele catehezei. *„Acestea (reprezentările iconografice) pot fi împărţite în trei grupe: 1. tot ceea ce se raportează la apă: Noe, Iona, Moise, peştele, ancora; 2. tot ceea ce e legat de pâine şi vin: înmulţirea pâinilor, spicele de grâu, viţa-de-vie; 3. tot ceea ce se referă la imaginile mântuirii şi ale celor mântuiţi: tinerii în cuptor; Daniil în groapa cu lei, pasărea Phoenix, Lazăr, Bunul păstor".*[573]

---

[571] Elissa PICCININI, *Le sirene ...,* p. 359-361.

[572] *Ibidem*, p. 360.

[573] PAUL EVDOKIMOV, *Arta icoanei* …, p. 153; A. GRABAR, *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana*, Jaca Book, [Di fronte e attraverso 108], Milano, 1983, p. 27.

Libertatea de expresie a Bisericii, precum şi ataşamentul mereu crescând al conducătorilor Imperiului, determină în sec. IV şi în următoarele reorientarea învăţământului catehetic. Şcolile specializate dispar; durata învăţământului se reduce la perioada Postului Mare. Conţinutul catehezelor în această perioadă se îmbogăţeşte odată cu interpretările mistagogice date de marii ierarhi, dar şi datorită frământărilor doctrinare din această perioadă. Puternicul impact al disputelor hristologice şi mariologice, reflectat în majoritatea scrierilor acelor veacuri, nu va ocoli nici arta. Aceasta va prelua toate aceste „dureri" şi le va îmbrăca în culori încercând ca, prin formele specifice artei, să se pună în slujba adevărului decretat de sinoade.

În modul cel mai natural creştinii transpuneau în forme sau culori imaginile care erau repetate până la obsesie prin intermediul catehezelor, predicilor şi omiliilor în biserici. Marile teme catehetice: biblico-tipologice, moralizatoare, sacramental-dogmatice etc. se vor regăsi şi în artă.

VII. SFÂNTA LITURGHIE – ICOANA CATEHETICĂ

1. Raportul dintre liturghie şi icoană

Sfânta Liturghie este locul prin excelenţă în care icoana şi cuvântul se întâlnesc în cel mai natural şi cel mai eficient mod. În disputa iconoclastă, duşmanii sfintelor icoane au recunoscut drept singura icoană posibilă Sfânta Euharistie, deoarece, spuneau ei, este singura în stare să fie identică substanţial cu dumnezeirea. Iconodulii, de cealaltă parte a baricadei, au refuzat această definiţie, considerând-o eronată datorită premisei false de la care au pornit iconoclaştii în construirea argumentaţiei: euharistia nu este imaginea dumnezeirii, ci este însăşi dumnezeirea. În lucrările sale Sfântul Ioan Damaschin arăta că, în ciuda unei asemănări formale, o icoană este întotdeauna altceva decât prototipul său. De aceea Euharistia nu poate fi icoana lui Hristos pentru că ea este însuşi trupul, fiinţa lui Hristos. Relaţia de asemănare dintre Hristos şi icoana Sa este persoana, iar nu substanţa. Fiind cosubstanţială dumnezeirii, Euharistia se sustrage elementelor constitutive şi caracteristice ale unei imagini iconice: asemănarea formală şi diferenţa substanţială dintre ea şi prototipul său.[574]

Totuşi, rămâne evident pentru oricine că Liturghia, haina preafrumoasă a Euharistiei, este forma de cult prin excelenţă în

[574] Diac. Ioan I. ICĂ jr., ***Iconologia Bizantina între politica imperiala si sfinţenie monahala***, în Sfântul Teodor Studitul, *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale*, Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994, p. 25; p. 27; Pr. Prof. Dr. E. BRANISTE, ***Teologia icoanelor,*** în Rev. „ST" an. IV (1952), nr. 3-4, p. 180.

care „se reprezintă prin rituri simbolice întreaga Lui viaţă şi activitate istorică, pentru ca în cele din urmă să reproducă sau să actualizeze momentul ei suprem: jertfa de pe Golgota şi celelalte episoade din urma ei, până la înălţarea la cer.”[575]

Atunci, este firesc să ne punem întrebarea***: Este Sfânta Liturghie imagine iconică?*** Dacă imaginea este asemănare şi nu realitatea însăşi, beneficiază Sf. Liturghie de aceste asemănări? Şi dacă da, atunci care este prototipul său? Iar dacă este icoană, ce tip de icoană contemplăm? Iată câteva dintre întrebările la care ne propunem să răspundem în continuare.

Aş dori să-mi aşez argumentele pornind de la o întâmplare cunoscută multora. Este vorba de legenda privitoare la încreştinarea ruşilor în timpul ţarului Vladimir. Se spune că, dorind a alege o credinţă pe care să o îmbrăţişeze el şi supuşii săi, Vladimir şi curtea sa au examinat diverse posibilităţi: credinţa islamică, ebraismul, creştinismul latin şi cel ortodox. După destule întâlniri cu reprezentanţii diferitelor religii, ţarul rămase nesatisfăcut în căutarea sa, până când i-au vorbit grecii care: „*grăiseră cu înţelepciune şi era uimit când îi asculta*”**.** Dar pentru ţar şi curtenii săi, această audienţă nu era suficientă pentru a-i convinge: „*Trimite oamenii tăi* ***să vadă cultul fiecăruia*** *dintre ei* - sugerează boierii *–şi să vadă în ce fel, fiecare dintre ei slujeşte lui Dumnezeu*”. Trimişii lui Vladimir au văzut mai întâi cum se roagă musulmanii într-o moschee, au asistat mai apoi la o liturghie latină în bisericile lor austere şi în cele din urmă sosiră la Constantinopol. După ce s-au prezentat împăratului bizantinilor, informându-l despre scopul vizitei lor, acesta i-a îndemnat să ia parte la o Liturghie celebrată de patriarhul Constantinopolului, ca astfel ***„să poată vedea gloria Dumnezeului nostru”*** şi „*frumuseţea Bisericii*”. După ce şi-au îndeplinit misiunea, trimişii ţarului Vladimir s-au întors şi au povestit acestuia impresiile lor. Actele rituale ale musulmanilor

[575] Pr. Prof. Petre VINTILESCU, *Funcţiunea catehetică a Liturghiei*, în „*ST*” 1-2 / 1949, p. 18.

li s-au părut reci şi triste: „*nu este bucurie în ele*”. În bisericile latinilor „*se săvârşesc multe ritualuri, dar n-am văzut nici unul frumos*”. Experienţa liturgică trăită la Constantinopol a produs o reală impresie asupra lor: „*nu ştiam* – povestesc ei lui Vladimir – *dacă ne aflam în cer sau pe pământ; nu este nicăieri pe pământ ceva mai frumos şi nici nu reuşim să descriem ce am văzut. Doar atâta ştim: că acolo Dumnezeu locuieşte împreună cu oamenii şi că ritul lor* (al bizantinilor) *este mai bun decât al tuturor celorlalte ţări. Nici acum nu putem uita aceea frumuseţe…*”.[576]

Povestirea aceasta reuşeşte cu o inexprimabilă ingenuitate să scaneze rapid şi eficient puterea evocatoare a Liturghiei bizantine în raport cu a celorlalte confesiuni şi religii ale vremii. Experienţa trăită de reprezentanţii lui Vladimir în ambientul liturgic din capitala Bizanţului este unică. Ea nu este doar una de natură estetică, ci este însăşi expresia realităţii Bisericii care-L mărturiseşte pe Dumnezeu şi Îl face vizibil ochilor corporali. Prin intermediul Liturghiei bizantine, forţa mesajului kerigmatic, de anunţare a Împărăţiei lui Dumnezeu, răsună în toată puterea sa comunicativă. Şi, de fapt, în relatarea de faţă Liturghia a împlinit cu succes un important rol: acela de a face perceptibil nevăzutul: slava lui Dumnezeu, lucrarea Fiului Său şi lumea care va să vină.

Să ne oprim asupra câtorva elemente din această istorisire, elemente care ni se par interesante şi care ar putea pune în lumină raportul: liturghie – icoană – cateheză.

a.) Am observat deja că trimişii lui Vladimir trebuiau „***să vadă*** *cultul fiecăruia şi în ce fel fiecare slujeşte fiecare lui Dumnezeu*”. Aşadar, obiectul cercetării nu era credinţa ca ansamblu de învăţături şi dogme, ci ***modul în care fiecare îşi exprimă în mod vizibil credinţa mărturisită***, felul în care fiecare

[576] Relatarea despre încreştinarea ruşilor se afla într-una dintre cele mai vechi cronici ruseşti, aşa-numita *Cronica lui Nestorie*; cf. si AVERINCEV, *La belezza della chiesa*, în «*L'icona oggi. Quaderni dell'altra Europa*», Casa di Matriona, Milano, 1988, pp. 9-19.

reuşeşte să exprime senzorial, şi mai cu seamă optic conţinutul doctrinar. Poate ar părea straniu că nu doctrina este hotărâtoare în alegerea făcută de Vladimir, ci aspectul extern al Liturghiei. Nu „măiestria pământească a cuvintelor", ci empirismul ochilor. Se pare astfel că nu este suficient doar a asculta, este nevoie ca în actul credinţei să fie implicat şi simţul optic**; *omul are nevoie să vadă*.**

b.) Mai putem observa că în alegerea făcută, un rol determinant îl joacă cuvântul **„*frumos/frumoasă*"**. Dar vedem că această frumuseţe nu exprimă doar o bucurie estetică, ci experienţa unui raport profund cu Dumnezeu, un raport direct şi aproape complet. Simţământul izvorât din extazul şi contemplaţia frumuseţii ca reflex al celei unice şi adevărate determină un parcurs de la dilemă la convingere: „*nu ştiam dacă ne găseam în cer sau pe pământ; căci nu este pe pământ ceva mai frumos…**Dumnezeu locuieşte acolo împreună cu oamenii***". Se pare că normativ în alegerea emisarilor imperiali nu este măiestria sau inteligenţa slujitorilor, nici muzica, nici poezia liturgică, nici măreţia bisericilor, normativă este doar frumuseţea ca rezultat al unui tot omogen.

Din această relatare constatăm că în Liturghia la care participaseră emisarii ţarului Vladimir îl întâlniseră în mod aproape real pe Dumnezeul creştinilor (să ne reamintim că încă nu erau botezaţi pentru a putea avea un acces deplin) dar fuseseră seduşi de frumuseţea şi strălucirea văzută. [577]

În disputa sa cu iconoclaştii, pentru a lămuri chestiunea imaginilor sacre, Sfântul Ioan Damaschin operează mai multe distincţii în tipologia imaginilor, identificând şase feluri de imagini.[578] Ultima dintre ele, cea pe care Damaschin o defineşte

[577] De aceea, afirmaţia că *„Ortodoxia este frumoasă, ea nu convinge ci seduce"* nu ni se pare doar o metaforă ci expresia unei convingeri trăite, văzute. (Savatie BASTOVOI, *Între Freud şi Hristos*, Ed. Marineasa, Timişoara, 2001.)

[578] Sfântul Ioan DAMASCHIN, *Cele trei tratate…*, p. 141.

ca anamnetică, este cea materială, realizare directă a unui chip, şi cea care a fost mărul discordiei în Imperiul Bizantin. Nu vom relua aici drumul de la negaţia la afirmarea icoanei ca obiect de cult. Nu face obiectul studiului nostru; pentru asta există deja o imensă bibliografie.

Ne vom opri mai întâi aşadar la raportul dintre Sfânta Liturghie şi definiţiile date de Sfântul Ioan Damaschinul icoanei anamnetice, icoană - în sensul liturgic pe care îl înţelegem noi astăzi, pentru a vedea în ce măsură putem defini Sfânta Liturghia icoană.

1.1. Este Sfânta Liturghie icoană?

În definiţia dată de Sf. Ioan Damaschin se afirmă despre icoana anamnetică: *„este spre aducere aminte a faptelor trecute sau a minunilor sau a virtuţilor, spre slava cinstea şi cunoaşterea celor care au învins şi s-au distins în virtute sau spre aducerea aminte a viciului, spre dispreţul şi ruşinea bărbaţilor răi şi spre folosul celor care vor privi mai târziu, în aşa fel ca să evităm cele rele şi să râvnim virtuţile."*[579]

Ocupându-se de tâlcuirea Sfintei Liturghii, Nicolae Cabasila o priveşte ca o icoană: „*Într-adevăr, atât în cântări şi în citiri, cât şi în toate cele săvârşite de sfinţii liturghisitori în cursul întregii slujbe este simbolizată lucrarea izbăvitoare a Mântuitorului: partea întâi a sfintei slujbe ne arată începutul acelei lucrări, cea de-a doua pe cele următoare, iar cea de la sfârşit pe cele de după aceea.* ***Aşa încât, urmărind cu privirea aceste părţi ale slujbei, putem avea în faţa ochilor toată lucrarea mântuirii […] întreaga slujbă este ca o icoană*** *care înfăţişează un singur trup al lucrării Mântuitorului în lume, făcând să se perinde pe dinaintea privirilor noastre toate părţile ei, de la început până la sfârşit, după rânduiala şi urmarea lor firească*".[580]

---

[579] *Ibidem*.

[580] Nicolae CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii*, trad. E. Branişte, Ed. IBM, Bucureşti, 1997, p. 8-9.

Amintirea lucrărilor mântuitoare săvârşite de Domnul Hristos este declarată în mod expres în chiar textul Liturghiei: ***„Aducându-ne aminte, aşadar, de această poruncă mântuitoare*** *şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de…."* Amintirea celor trecute este una dintre funcţiunile ei de maximă importanţă. Aceasta fusese porunca Domnului. Când Sfântul Apostol Pavel se adresează corintenilor, referindu-se la sfânta Euharistie, le reaminteşte această poruncă: *„Aceasta să faceţi spre pomenirea Mea. […] Căci de câte ori veţi mânca această pâine şi veţi bea acest pahar, moartea Domnului vestiţi (καταγγέλει) până când va veni.*"(I Cor. 11, 24; 26).

Dacă noi *„vedem cu închipuirea pe Hristos"* şi *„avem în faţa ochilor ca într-o icoană"*, înseamnă că este pe deplin justificată abordarea Liturghiei din punct de vedere iconic, deoarece prin ea se re-prezintă lucrarea sa pământească. Această „punere în scenă" a lucrării mântuitoare a Domnului Hristos, numită de Cabasila – icoană, se bucură de aceleaşi funcţii pe care le are o icoană veritabilă, ba chiar ceva mai mult întrucât, spre deosebire de aceasta, Sf. Liturghie ni-L comunică în mod direct şi real pe prototipul şi fundamentul său: Hristos.

Cât priveşte **scopul** anamnezei iconice identificat de Sf. Ioan Damaschin – dobândirea virtuţilor asemeni celor pe care ni-i amintim – se regăseşte în majoritatea textelor Sfintei Liturghii care insistă asupra dobândirii unei vrednicii asemănătoare celor care au reuşit să se apropie de El. De fapt, întreaga construcţie a Liturghiei este gândită şi concepută ca un parcurs didactic şi moral care să ne aducă şi cunoştinţele necesare şi starea de curăţie şi purificare necesare sfinţeniei. Liturghia ne invită nu doar să cunoaştem tainele şi virtuţile ci, mai ales, să lepădăm păcatul şi „toată grija cea lumească".

Astfel, toată Sfânta Liturghie este un strigăt către Dumnezeu şi o continuă cerere de *„a curăţa sufletele noastre de*

toată necurăţia trupului şi a duhului"[581] pentru ca astfel pregătiţi să putem accede la întâlnirea mistică cu Domnul Hristos care este „*sfinţirea noastră*". Acesta este şi ultimul ecfonis al Liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur şi a Sfântului Vasile cel Mare, care se constituie într-un îndemn la o viaţă trăită permanent în duhul sfinţeniei dobândite la Sf. Liturghie. Acest apel continuu la o viaţă morală, plină de sfinţenie, într-un evident progres moral dorit, este şi unul dintre scopurile anunţate ale catehezei, atât în veacurile primare cât şi azi.[582]

Spune acelaşi Cabasila: „*Dar când este vorba de cele ce se săvârşesc la Sf. Liturghie, toate ne duc gândul la lucrarea mântuitoare a lui Hristos, pentru ca priveliştea ei fiind în faţa ochilor noştri, să ne sfinţească sufletele şi astfel să devenim vrednici de primirea Sf. Daruri. Căci după cum odinioară această lucrare a izbăvit lumea de moarte, tot aşa şi acum, fiind mereu contemplată, ea îmbunătăţeşte şi apropie de Dumnezeu…*"**.**[583]

Dar amintirea şi contemplarea liturgică nu trebuie să fie nici sterilă, ca la neoprotestanţii care nu cred în realitatea Euharistiei, ci doar în amintirea ei, lipsindu-se astfel de scopul său ultim, nici o contemplare pietistă de tipul pieselor de teatru cu tematică religioasă, dezvoltate în Biserica Catolică în evul mediu, ci trebuie să fie vie, angajată şi lucrătoare căci scopul amintirii este dobândirea virtuţilor în vederea comuniunii cu El.

Aceste abordări sterile n-au putut fi acceptate de către Biserica Ortodoxă tocmai pentru motivul că ele nu furnizează nici despătimirea nici comuniunea cu Hristos; ele nu realizează Biserica. Scopul lor final, spre deosebire de Liturghia euharistică, este doar o comemorare mentală sau o admiraţie

---

[581] *Liturghia Sfântului Ioan Gura de Aur* (Rugăciunea a doua pentru credincioşi).

[582] „*Scopul învăţământului religios este formarea de caractere creştine*" care sunt rezultatul îmbinării „*Teologiei cu Teofilia, cu Teodulia cu filantropia, cu credinţa şi faptele bune*" (N. PETRESCU, *Catehetica***,** p. 53.)

[583] N. CABASILA, *Tâlcuirea dumnezeieştii Liturghii…***,** p. 11.

optică.[584] De aceea, şi practica Bisericii Catolice a adorării trupului lui Hristos (adoraţia ostiei) este eronată; finalitatea acestei practici nu este realizarea comuniunii, ci o simplă contemplare estetică. Hristos ne-a dat trupul Său să îl mâncăm spre comuniune, nu să-L privim.

Cum se realizează efectiv această anamneză în Liturghie?

Continuându-şi descrierea icoanei anamnetice, Sfântul Ioan Damaschinul, afirmă că amintirea se poate împlini pe două căi: **a.)** prin cuvântul scris şi **b.)** prin contemplarea cu ajutorul simţurilor.[585]

Ştim cu toţii că scopul declarat şi ultim al Liturghiei este realizarea trupului mistic al Bisericii prin comuniune cu Hristos euharistic.[586] Pentru atingerea acestui scop se impune o pregătire pentru atingerea unei stări de purificare necesare întâlnirii cu Hristos. Acest lucru se realizează şi prin textele scrise/citite. Liturghia excelează în texte evocatoare. În prima parte a Liturghiei, cuvântul scris-anunţat este chiar hotărâtor; totul se desfăşoară în jurul cuvântului pronunţat, predicat, citit, cântat... Astfel, lecturile biblice (Psalmi, Evanghelii şi Epistole) au un rol determinant în formarea credincioşilor prin amintirea şi deprinderea virtuţilor în care cei de demult au excelat. Spune Cabasila: *„Ca pregătire şi înlesnire spre acest scop, sunt rugăciunile, cântările şi citirile din Sfânta Scriptură, şi într-un cuvânt toate cele ce se săvârşesc cu sfinţenie şi se rostesc înainte şi după sfinţirea darurilor”*.[587]

---

[584] Împotriva acestei direcţii greşite, de a reprezenta teatral lucrările mântuitoare ale Domnului Hristos s-a pronunţat mai ales SFÂNTUL SIMEON AL TESALONICULUI, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe*, vol I, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuţilor, 2002, p. 51-55.

[585] *Ibidem*, p. 141.

[586] Pr. Prof. Dr. Ene BRANIŞTE, *Explicarea Sfintei şi dumnezeieştii Liturghii după Nicolae Cabasila*, Ed. IBM Bucureşti, 1997, p. 197; p. 257 s.a.

[587] E. BRANIŞTE, *Explicarea…,* p. 263.

Dar în Sfânta Liturghie nu numai prin cuvânt se realizează această amintire, ci şi prin mijlocirea simţurilor. Trupul şi materia nu sunt demne de dispreţ, cum credeau maniheii, şi nici o îmbrăcăminte temporară a sufletului, cum credeau gnosticii. Ele participă la Dumnezeire şi de aceea Biserica Ortodoxă le acordă o atenţie sporită. Simţurile nu trebuiesc anulate, nici omorâte, ele trebuiesc purificate pentru că până şi în Împărăţie avem nevoie de ele. Citind capitolul 6 al profeţiei lui Isaia vedem că acesta, în vedenia avută a contemplat Liturghia cerească: ***a văzut*** tronul ceresc şi pe Domnul Savaot, ***a auzit*** (serafimii cântând), ***a mirosit*** fumul care a umplut templul ceresc ***şi a simţit*** focul cărbunelui atins de buzele sale. Toate acestea noi le împlinim în Liturghie. Liturghia este pământească, face apel la simţurile noastre, dar este anticipare şi gustare a celei cereşti, imagine anticipată şi strălucire a ei.

De aceea, pentru noi, participarea la Sf. Liturghie este o continuă purificare a simţurilor, o continuă devenire morală, o transfigurare a omului întreg: trup şi suflet aşa cum l-au văzut Părinţii. Paul Evdokimov, referindu-se la acest aspect spunea: „*Spiritualul şi trupescul sunt integrate împreună în iconomia întrupării. Folosirea liturgică a cântecului auzit, a icoanei contemplate, a tămâiei simţite, a substanţei Sf. Taine primite sensibil şi consumată, ne permite să vorbim despre văzul, auzul, mirosul şi gustul liturgic. Cultul înalţă materia la adevărata sa demnitate şi menire […]*”.[588]

Iată doar câteva motive pentru care, fără să greşim, putem spune că Liturghia are suficiente argumente care să o recomande ca imagine iconică. Ea este anamnetic-comemorativă şi lucrează sfinţenia prin cuvânt şi prin contemplarea frumuseţii divine cu ajutorul simţurilor.

---

[588] Paul EVDOKIMOV, *Arta icoanei, o teologie a frumuseţii***,** trad. Grigore şi Petru Moga, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1996, p. 31.

Pentru a justifica caracterul iconic al Sfintei Liturghii, P. Evdokimov subliniază raportul de complementaritate dintre slujba euharistică şi imagine: „*Toate părţile templului* (biserici n.n.) – *linii arhitectonice, fresce şi icoane – sunt integrate în misterul liturgic şi aceasta, poate este lucrul cel mai important, pentru că nu s-ar înţelege niciodată o icoană în afara acestei integrări. Însăşi Liturghia, în întregul său, este o icoană a iconomiei mântuirii*”.[589]

Îndrăznim chiar să spunem că, fără caracterul său iconic, fără vederea „slavei dumnezeieşti” a „cerului pe pământ”, Liturghia ar fi lipsită tocmai de atributul său cel mai natural: contemplaţia veşniciei. Pentru creştinul ortodox, Liturghia în afara bisericii n-ar putea fi decât o condiţie temporară, datorată unor cauze independente de el. Spaţiului liturgic anume pregătit, în care sfinţii de pe pereţi sunt nu amănuntul estetic, ci prezenţa vie a „casnicilor lui Dumnezeu”, îi apare nu ca o lume închisă de profanul dinafară, ci o lume care deschide spre *Împărăţia celei de a opta zi*. Decoraţi cu sfinţi, pereţii bisericilor nu sunt opaci, ci transparenţi; privirea, deşi alunecă pe chipurile lor uscate, nu rămâne acolo, ea trece mai departe, ducându-ne mintea la El, izvorul oricărui bine, oricărei fericiri. Fără imnele şi psalmodia pe care o aude de generaţii, fără lumina caldă a lumânărilor oglindită în firele aurii ale veşmintelor slujitorilor, fără norii alburii de fum înmiresmat înălţat din cădelniţa ce măsoară în ritmul clopoţeilor veşnicia, totul şi toate ar părea un pustiu neprimitor, rece şi ostil.

1.2. Liturghia depăşeşte limitele imaginii simbolice

Am văzut în capitolele precedente caracterul simbolic, punte între două lumi, pe care îl are imaginea sacră. Simbolismul Sf. Liturghii a fost totdeauna subliniat în teologie. Nu doar teologia creştină, ci şi cea necreştină, după cum susţin toţi istoricii religiilor, afirmă că întâlnirea umanului cu divinul nu este posibilă decât prin intermediul simbolului. Obiect, ritual,

[589] Paul EVDOKIMOV, *Ortodoxia*, Ed. IBM, Bucureşti, 1996, p. 244.

gest, cântec, într-un cuvânt cultul nu are nici o putere de a revela sacrul decât în virtutea caracterului simbolic al acestor elemente cu care ea operează. Din acest punct de vedere, pentru creştin, Liturghia este superlativul absolut al comunicării simbolice.

Dar ceea ce diferenţiază creştinismul de celelalte credinţe religioase este faptul că în Sf. Liturghie, relaţia cu divinitatea, antinomic vorbind, nu este doar una de un nivel simbolic; ea este realitatea însăşi. Sf. Liturghie este simbol şi realitate istorică în acelaşi timp. În timpul ei, de fiecare dată Hristos se jertfeşte şi este jertfit pentru mântuirea lumii; de fiecare dată când participă la Sf. Liturghie, alături de apostoli, îngeri, mironosiţe… creştinul ia parte la drumul spre calvar. Când N. Cabasila spune: „*...în toate cele săvârşite de sfinţii liturghisitori, în cursul întregii slujbe, este simbolizată lucrarea izbăvitoare a Mântuitorului*" el afirmă foarte clar caracterul de simbol al Sf. Liturghii. Dar acest caracter de simbol este depăşit: „*Rostind acestea* (Rugăciunea anaforalei) *tot miezul slujbei s-a împlinit. Darurile s-au sfinţit şi Jertfa s-a săvârşit, iar marea Jertfă, adică mielul cel înjunghiat pentru lume, se vede zăcând pe Sf. Masă. Căci* ***acum pâinea nu mai este doar o închipuire*** *a trupului Domnului sau numai o icoană a adevăratului dar, care ar avea doar o întipărire a mântuitoarelor patimi ca pe o tăbliţă,* ***ci este însuşi Darul cel Adevărat****, însuşi Trupul Stăpânului cel Atotsfânt […] Aşişderea şi vinul este acum însuşi Sângele care a ţâşnit din Trupul cel împuns cu suliţa.* […]".[590] Atingându-şi scopul Liturghia încetează de a mai fi simbol. Simbolul este depăşit prin participarea la Realitate, la Adevăr.[591] Or, această participare la Sfinţenie înseamnă sfinţire, îndumnezeire, ţinta ultimă a întregii creaţii. Sfânta Liturghie este, într-un anume fel, re-sfinţirea întregii făpturi: „*Liturghia*

---

[590] N. CABASILA, *Tâlcuirea…*, p. 63-64.

[591] *„Regula de aur a teologiei simbolice este depăşirea simbolului. Cunoaşterea nu poate rămâne în contingent şi devenire; simbolul nu este obiectul ei suprem."(*Tomas SPIDLIK, *Spiritualitatea Răsăritului creştin*, vol. II, *Rugăciunea*, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 238.)

cuprinde acţiunile cele mai elementare: a bea, a mânca, a spăla, a vorbi, a făptui, a se împărtăşi – şi le înapoiază sensul şi adevărata menire ...".[592]

Liturghia este, pe de altă parte, nu doar imaginea / icoana unui eveniment istoric. Ea este în acelaşi timp proiecţia timpului celei de a opta zi, a timpurilor eshatologice care, după afirmaţia Sfântului Maxim, încep cu proclamarea Evangheliei la Liturghie.[593] Din acest punct de vedere, Sf. Liturghie este o icoană typologică pentru că ea revelează Împărăţia care va să fie. În timpul în care sunt aduse darurile pe Sfânta Masă în Biserică, poporul şi preotul se roagă cântând: „*Noi care pe heruvimi cu taină închipuim ...*". Această „închipuire" face parte din ceea ce, vizionar, Sf. Liturghie descoperă şi care, iconografic, este reprezentat pe tamburul turlei centrale: Liturghia îngerească. La această Liturghie ia parte întreaga Biserică: luptătoare – creştinii care se află la sfânta slujbă, în biserică, şi cea triumfătoare – sfinţii, îngerii, martirii, profeţii care, reprezentaţi iconografic se implică în mod direct: „Acum puterile cereşti împreună cu noi nevăzut slujesc…"[594]

S-a afirmat în repetate rânduri şi este un fapt netăgăduit că temeiul şi justificarea icoanei este eminamente hristologic. Întruparea şi arătarea Sa în lume au deschis calea reprezentării iconografice a lui Hristos şi a casnicilor Săi. Hristos este astfel „prototipul icoanei Sale". Icoana mijloceşte o întâlnire qvasipersonală cu Dumnezeu, Liturghia euharistică însă

---

[592] P. EVDOKIMOV, *Arta icoanei* …, p. 104.

[593] *„Aceasta (evanghelia) închipuie şi preînchipueşte prin ea adevărul, al cărui tip si icoana este si pe care îl striga oarecum prin aceste acte, că, după ce se va vesti Evanghelia împărăţiei, precum s-a scris, în toata lumea spre mărturie popoarelor, va sosi sfârşitul, venind a doua oară din cer marele Dumnezeu şi Mântuitorul nostru Hristos*." (SF. MAXIM MĂRTURISITORUL, *Mystagogia* XIV, Ed. IBM, Bucureşti, 2000, p. 33.)

[594] *Liturghia Darurilor mai înainte sfinţite* (Imnul Heruvic).

desăvârşeşte această întâlnire.[595] Contemplaţia strălucirii şi frumuseţii dumnezeirii şi, implicit, a lui Hristos, este ţinta eshatologică. Este capătul unui drum în care despătimirea şi îndumnezeirea sunt mijloacele şi „hainele de nuntă", iar comuniunea cu Hristosul euharistic este supremul ajutor pe acest drum. „In patria" însă acest ajutor încetează. Împărtăşirea va fi deplină: ne vom hrăni privind slava şi strălucirea Fiului, îi vom contempla frumuseţea pe care icoana ne-o propune iar Liturghia o anticipează.

2. Raportul dintre Liturghie şi cateheză

Dacă am stabilit că Liturghia poate fi privită ca icoană, asumând caracteristicile acesteia, ba chiar depăşind-o prin furnizarea unui raport mai complet cu Dumnezeirea, va trebui în continuare să vedem care este raportul acesteia cu Cateheza.

2.1. Teme şi principii

În capitolul în care ne-am ocupat de Catehză am arătat că aceasta era „*o expunere **completă** şi, totodată, **elementară** a misterului creştin"*.[596] Cateheza nu se preocupa de complicatele probleme ale teologiei şi de chestiuni esenţiale, ***scopul*** său *este să informeze* şi *să formeze* noii adepţi. Lăsând la o parte aprofundarea spirituală şi speculativă, pe care o găsim în omilii şi scolii, spiritul catehezei este reducerea la esenţă.

Am văzut de asemenea că tematica şi conţinutul catehezei *este biblică, doctrinară morală* şi *mistagogică.*[597] Astfel, putem constata cu uşurinţă că nu există o diferenţă majoră între cateheza creştinismului primar şi cea actuală. Atât

[595] Ereziile de tipul răzuirii culorilor icoanelor pentru a obţine o Euharistie „îmbogăţită" nu sunt decât o expresie a inversării rolurilor, dar în acelaşi timp o mărturie a convingerii unora de prezenţă personală a lui Hristos în icoană.

[596] Jean DANIELOU, Regine DU CHARLAT, *La catechesi nei primi secoli*, Elle Di Ci, Torino-Leuman, 1969, p. 9.

[597] J. DANIELOU, R. DU CHARLAT, *La catechesi…;* Charles Harold DODD, *La predicazione apostolica ed il suo svilippo*, Ed. Paideia, Brescia, 1973.

tematica cât şi scopul s-au păstrat: cateheza continuă să informeze biblic, doctrinar, moral şi mistagogic (liturgico-sacramental) şi să formeze caractere creştine.

2.2. Funcţia catehetic-didactică a icoanei

Am văzut pe parcursul lucrării că Biserica a atribuit din totdeauna un rol instructiv icoanelor, şi nu doar pentru cei „*neînvăţaţi*". Patriarhul Nichifor spune că ele sunt folositoare şi necesare pentru toţi creştinii întrucât tainele credinţei se reţin mai uşor prin contemplare. Pentru Sf. Vasile imaginile sunt mai grăitoare decât cuvintele iar Sf. Ioan Damaschin le recomandă în locul unei lecturi duhovniceşti: „*Nu am prea multe cărţi, nici prea mult timp liber pentru a citi; intru însă, în biserică, înăbuşit de gânduri ca de nişte spini (...) podoaba picturii mă atrage să privesc, îmi desfătează vederea ca o livadă şi, pe nesimţite, slava lui Dumnezeu îmi pătrunde în suflet*".[598]

Sinodul VII afirmă foarte clar şi răspicat raportul de interdependenţă dintre Scriptură şi icoană: „*Dacă Părinţii nu ne-au spus că Evanghelia trebuie citită, nu ne-au transmis nici obligaţia de a picta icoane. Dacă ne-au transmis-o pe una, ne-au transmis-o şi pe cealaltă, fiindcă reprezentarea este inseparabilă de istoria evanghelică, şi invers: istoria evanghelică este inseparabilă de reprezentare. Una şi alta sunt bune şi vrednice de veneraţie. Pentru că se explică reciproc şi, neîndoielnic, stau mărturie una pentru alta*".[599] Într-un anume fel, aşa cum Vechiul Testament se clarifică şi se lămureşte în Noul Testament, la fel icoana clarifică şi lămureşte textul Scripturii. Uneori apărătorii icoanelor atribuie acestora o importanţă superioară Scripturii, superioritate rezultată din supremaţia văzului asupra auzului. Ochiul este un martor mai fidel şi mai important ,[600] pentru că acela care a scris a trebuit

[598] Sf. I. DAMASCHIN, *Cele trei tratate…*, p. 73.
[599] Mansi, XIII, 269 a, *apud* L. OUSPENSKY**,** *Teologia…,* p. 93.
[600] SF. TEODOR STUDITUL, *Scrisoare către Niceta***,** PG 99, 1304 c.

mai întâi *să vadă*: şi de aceea, spune Teodor Studitul, „*cuvântul profeţilor a fost precedat de viziuni, iar apostolii înainte de a scrie, L-au văzut pe Hristos*”.[601]

Icoanele au un rol formativ. Funcţia lor nu este doar o admiraţie estetică. Fiind într-o legătură permanentă cu prototipul lor, icoanele sunt purtătoare de har, (nu după natură, ci prin participare). Acest lucru contribuie la purificarea noastră morală; a simţurilor mai întâi: „*Noi expunem în toate locurile chipul Lui sub formă de icoană şi prin el sfinţim cel dintâi simţ – vederea, după cum prin cuvinte sfinţim auzul*”. [602] Astfel, din contemplarea icoanelor, creştinul învaţă care este calea spre virtuţi.

Icoana poate asuma şi funcţia unei cateheze istorice. Exerciţiul de rememorare al unor fapte trecute din istoria mântuirii pune în evidenţă funcţia anamnetică a icoanei. Ea nu este doar o re-prezentare a Scripturii, ci şi memoria şi martorul viu al vieţii Bisericii. Pe pereţii bisericii, alături de profeţii din Vechiul Testament, îl găsim şi pe Hristos dar şi pe sfinţii de mai târziu. Aşa, bunăoară, în iconografia unor biserici din Moldova găsim „istoria sinoadelor ecumenice”, în Transilvania, în unele biserici mai noi, găsim zugrăvită povestea” sfinţilor canonizaţi în secolul trecut; Sf. Ghelasie, Sf. Sofronie de la Cioara, Moise din Măcinic, Sf. Iacob Hozevitul în Moldova şi mulţi alţi neo-martiri locali.

2.3. Dificultăţile unui raport

Date fiind asemănările precizate, se cuvine să menţionăm unele diferenţe între catehează şi icoană. Este evident pentru toată lumea că darul vorbirii este unul din cele mai de preţ pe care ni le-a făcut Ziditorul. Prin limbaj reuşim să împărtăşim informaţii dar şi să transmitem sentimente, simţăminte care stau dincolo de cuvinte. Datorită intonaţiilor

---

[601] Idem, *Antireticul III*, 4,12, trad. rom. I. Ică jr.: *Iisus Hristos prototip al icoanei Sale***,** Ed. Deisis, Alba Iulia, 1994.

[602] Sf. Ioan DAMASCHIN, *Cele trei tratate…,* p. 19.

diferite pe care le folosim în limbajul articulat, putem să comunicăm infinit mai mult decât simple cuvinte. Din păcate, imaginea, icoană sau nu, este mult mai săracă în această privinţă. De cele mai multe ori noi cunoaştem sau re-cunoaştem imaginile. Mintea noastră lucrează cu imagini *deja-vu,* pe care le stochează şi le foloseşte atunci când comunicăm. O nouă imagine are nevoie mai întâi de o cunoaştere prin mijlocirea cât mai multor simţuri ca să poată fi folosită corect ulterior. De aceea ***dificultatea catehetică a icoanei este că ea nu poate informa autonom.*** Pentru a fi înţeleasă o icoană trebuie mai întâi explicată verbal. Eu recunosc, spre exemplu, icoana Învierii dacă ştiu dinainte cine este Hristos şi ce a făcut El. Icoana re-memorează lucruri deja ştiute.

Când comunicăm mintea noastră derulează imagini stocate pe care le combină magistral într-o succesiune uimitoare. Dar, faţă de imaginile materiale pe care le înţelegem „dintr-un ochi", de câte cuvinte am avea nevoie, în lipsa imagini, pentru a înţelege ce ne descrie colocutorul nostru? Privită din acest unghi, icoana are ***avantajul velocităţii***: înţelegem mai rapid văzând decât urmărind o expunere verbală sau scrisă. În plus, scrisul sau vorbitul se supun unor reguli pe care trebuie să le cunoşti; construcţiile lingvistice sunt nenumărate iar multitudinea naţiilor şi limbilor apare ca o stavilă în comunicarea verbală sau scrisă. O imagine sau o icoană are ***avantajul nemijlocirii***. Ea va fi re-cunoscută de grec, de rus, de român … deopotrivă.

De asemenea, imaginea nu comunică decât evidenţe, forme şi culori. De aceea, adresându-se mai direct simţurilor, imaginea este mult mai credibilă decât cuvântul, pentru că nu foloseşte abstractizări. Recunoscut ca metodă şi principiu de bază în educaţie, principiul intuiţiei este nu doar cel mai practic şi mai folosit, ci şi cel mai penetrant. Icoana beneficiază astfel de ***avantajul concreteţei***.

Şi iată cum aparentele dificultăţi ale icoanei (imagine) se transformă într-un avantaj major: Icoana asumă rolul unei cateheze rapide, directe, complete concrete şi nemijlocite. Din păcate Icoana nu informează, iar aici Cateheza îi este superioară.

2.4. Caracterul catehetic al Sfintei Liturghii

Putem privi Sfânta Liturghie ca o catehează? Până acum am văzut în ce raport stă Sfânta Liturghia cu Icoana, concluzionând că Liturghia poate fi privită ca o imagine iconică. De asemenea ne-am ocupat şi de raportul dintre Cateheză şi Icoană, demonstrând că, în ciuda unor dificultăţi, icoana se constituie mai ales într-o cateheză continuă.

Privită ca imagine iconică, **Liturghia este cateheza vie, dinamică, activă** şi, mai ales **frumoasă**, prin care omul ia contact cu tainele cele nevăzute. Ea are nu doar o putere estetică sterilă, ci determină luarea unor decizii radicale: se ştie că Vladimir şi toţi supuşii săi au îmbrăţişat credinţa creştină sub formă bizantină. Ca în urma predicii apostolilor la Cincizecime, Vladimir şi curtenii săi, „pătrunşi la inimă" nu puteau lua decât o decizie: „Bărbaţi fraţi, c*e să facem? Să se boteze fiecare dintre voi în numele lui Iisus Hristos."(Fap. 2, 38)*

Un alt element care leagă Liturghia şi cateheza este de natură structurală. Se cunoaşte faptul că, mai ales în perioada de aur a Catehezei (sec III-IV), parcursul catehumenal, care de regulă dura trei ani, era structurat în trei perioade. Prima perioadă era concentrată pe instrucţia biblico-exegetică (axată pe imaginile typologice al Vechiului Testament), o a doua, rezervată învăţării şi explicării Simbolului de credinţă (*traditio/reditio symboli*) şi Rugăciunea Domnească. Cea de-a treia, post baptizmală, era axată pe explicarea mystagogică a tainelor de iniţiere.[603] În acest sens asemănarea dintre Liturghie şi Cateheză este evidentă mai ales în prima parte a Liturghiei, dedicată instrucţiei biblice. *„Întrucât, înainte de moartea Sa pe*

[603] N. PETRESCU, *Catehetica,* Ed. IBM, Bucureşti, 1978, p. 20.

cruce, Mântuitorul a avut o activitate publică, în care a învăţat prin fapte şi cuvânt, liturghia are în structura ei o parte în care se reînnoieşte activitatea învăţătorească a lui Iisus."[604]

Numită Liturghia Cuvântului sau a catehumenilor, această parte este axată mai ales pe ***lecturi biblice*** din Evanghelii şi Epistole, care mai apoi sunt lămurite în predică sau omilie. Dar nu numai pericopele evanghelice şi scrierile sfinţilor apostoli alcătuiesc partea didactică a Liturghiei. Întreaga textură a Sfintei Liturghii este construită pe pasaje luate atât din Vechiul Testament cât şi din cel Nou. Alături de textele biblice, ***Simbolul de credinţă***, încadrat în Liturghie are nu doar menirea de a înfăţişa solemn şi demonstrativ doctrina ortodoxă, ci mai ales ca, prin repetiţie, să fie bine învăţat şi cunoscut de către toţi credincioşii. Toate acestea sunt cuprinse laolaltă în bogata teologie din ***imnele şi cântările liturgice***. Adevărurile dogmatice sunt presărate peste tot în slujbele bisericeşti în care Biserica, prin poezie şi cântare, şi-a construit un admirabil amvon al dogmaticii ortodoxe. În tropare, condace sau irmoase găsim admirabile învăţături hristologice, trinitare, mariologice… de aceea putem spune că poezia şi cântarea liturgică nu sunt doar un exerciţiu liric, ele sunt adevărate cateheze şi apologii.[605]

Pe parcursul Liturghiei, treptat şi ierarhic, ca într-un adevărat parcurs catehumenal, se dezvoltă o structură catehetică de tip biblico-exegetică (liturghia cuvântului), una doctrinară (Crezul, anaforaua) şi una mistagogică (unirea cu Hristos prin Sfânta Euharistie).

Biblic, prin textele citite, aflăm despre lucrările lui Hristos în timpul istoric. Creştinul înţelege că „Vremea aceea"

---

[604] P. VINTILESCU, *Funcţiunea catehetică a Liturghiei*, p. 19.

[605] „S-*ar putea compune un număr de volume egal cu cel al adevărurilor de credinţă şi de morală creştină pentru a arăta caracterul categoric instructiv al imnelor şi rugăciunilor liturghiei ortodoxe. Ca şi Evanghelia, ele nu dezbat probleme teologice, în termeni de şcoală. Prin natura şi prin scopul lor, textele liturgice reprezintă mai degrabă o teologie de vulgarizare.*" (P. VINTILESCU, *Funcţiunea catehetică a Liturghiei*, p. 21.)

devine şi vremea sa. Vindecările miraculoase, cuvintele lui Hristos sau ale apostolilor sunt spuse şi pentru el. În alte cuvinte, Liturghia este şi un stadiu de pregătire deplină, conştientă şi activă a credincioşilor în ceea ce priveşte actul liturgic, în forma sa cea mai deplină.[606] Dar lecturile biblice se continuă cu lămuriri suplimentare care vin făcute în cadrul omiliei, al predicii, şi care, în timpurile originare îşi avea poziţia după Evanghelie. Deşi locul ei a fost schimbat din motive practice, predica a continuat să fie considerată ca un corolar inseparabil de Evanghelie şi ca unul dintre cele mai vechi elemente ale Liturghiei, indispensabilă acesteia.[607]

Spre deosebire de cateheza primelor veacuri, când catehumenilor li se împărtăşeau lucruri cu totul şi cu totul noi, Sfânta Liturghie se constituie într-o *cateheză retrospectivă*; o aducere aminte a celor deja cunoscute. Acest aspect o apropie şi mai mult de icoană care, după cum am văzut, nu informează, ci rememorează. „*Dumnezeiasca Liturghie este repetarea în perpetuitate a măreţei fapte de iubire care s-a săvârşit pentru noi oamenii*”.[608] Adresându-se mai cu seamă celor credincioşi, ea le reîmprospătează acestora cele deja ştiute: „*Numai că atunci când este propovăduită, ea sădea în sufletele celor ce nu o cunoscuseră, cinstirea lui Hristos, credinţa şi iubirea, pe care aceia nu le avuseră mai înainte; pe când acum, fiind contemplată cu toată osârdia de către cei ce deja au crezut, nu creează în suflet acele frumoase simţiri, ci numai păstrează pe cele existente, le împrospătează şi le sporeşte, făcându-ne mai*

---

[606] Ferrucio BONOMO, *Catechesi e Liturgia: Le difficolta di un raporto*, în “Liturgia e Catechesi. Atti della XXI Settimana di studio dell’Asociazione Professori di Liturgia. Castelsardo (SS), 30 agosto-4 settemble 1992”, Ed. Liturgiche, Roma, 1993, p. 39.

[607] P. VINTILESCU semnalează canonul 58 Apostolic şi 19 al Sin. VI ecumenic precum şi Regulamentul de procedură al BOR care recomandă sancţiuni aspre pentru preotul sau episcopul care nu-şi onorează îndatorirea de a predica, *Funcţiunea catehetică*…, p. 27.

[608] Nikolai Vasilievici GOGOL, *Meditaţii la Dumnezeiasca Liturghie*, Anastasia, Bucureşti, 1996, p. 16.

tari în credinţă şi mai fierbinţi în evlavie şi în iubire. Căci dacă a făcut să răsară simţăminte noi (să ne aducem aminte de trimişii lui Vladimir), cu mult mai uşor poate să le păstreze, să le întreţină şi să le învioreze pe cele vechi".[609]

Deşi foloseşte din plin principiul educativ al intuiţiei, Liturghia nu este numai „o dramă divină", o piesă de teatru religios, cum facil se afirmă.[610] Liturghia este comuniune harică cu Hristos cel jertfit şi Cel ce jertfeşte, este participare la realitatea mistică a tuturor lucrărilor săvârşite de El. Prin intermediul ei creştinii învaţă permanent tainele credinţei, dogmele Bisericii: „dogma trăieşte în Liturghie, o însufleţeşte şi o spiritualizează necontenit, iar cultul ortodox practică dogma, se întemeiază pe ea, răspândind credinţa în viaţa ortodoxă."[611] Liturghia este o cateheză biblică şi dogmatică, dar mai cu seamă o cateheză sacramentală.

Cateheza are ca scop iniţierea, instruirea elementară şi necesară a creştinilor în vederea dobândirii mijloacelor şi cunoştinţelor necesare dobândirii unui stil de viaţă conformă Domnului Hristos. Cateheza este un important accesoriu pentru dobândirea desăvârşirii creştine, aşa încât viaţa noastră să fie o mărturie vie că noi suntem ucenicii Lui,[612] ba chiar mai mult, până într-atât încât să putem zice, „nu mai trăiesc eu, ci Hristos trăieşte în mine" (Gal. 2,20).

Putem spune, aşadar, că Liturghia, cu tot ceea ce o alcătuieşte: semne, imne, cântări, gesturi, se constituie într-o cateheză fecundă, tocmai pentru că naşte noi fii; într-o icoană activă, pentru că reuşeşte să îndeplinească acelaşi rol: arătarea slavei nevăzutului Dumnezeu, sălăşluit între oameni şi care le dă acestora mântuirea, îndumnezeirea.

---

[609] N. CABASILA, *op. cit.*, p. 11.

[610] Prof. diac. Nicolae BALCA, *Importanţa catehetică a Sfintei Liturghii*, în Rev. „BOR" nr.1-2, 1958, p. 203.

[611] P. VINTILESCU, *Funcţiunea catehetică…*, p. 17.

[612] N. BALCA, *Importanţa catehetică …,* p. 200.

3. Necesitatea unei cateheze liturgice[613]

Datorită determinatei asemănări cu icoana, ca şi aceasta, Liturghia nu poate fi citită „autonom". Logica şi limbajul ei simbolic ar rămâne cu totul şi cu totul necunoscute dacă nu am cunoaşte conţinutul semantic al semnelor şi gesturilor. Cu alte cuvinte, limbajul liturgic îşi desăvârşeşte menirea prin cuvânt.

La nivel pastoral, atâta bogăţie dogmatică, atâtea semne, gesturi şi simboluri rituale care sălăşluiesc în Sfânta Liturghie, au nevoie de o lămurire permanentă. Creştinii trebuiesc iniţiaţi în tainele şi lucrările liturgice ale Bisericii astfel încât tot acest limbaj să nu rămână străin, neînţeles şi, ca atare inoperant. Provocarea nu este deloc uşoară. Spre deosebire de perioada Bisericii primare, creştinii zilelor noastre au nenumărate goluri şi carenţe în formaţia lor biblică iar consecinţa este incapacitatea de a înţelege direct semnificaţia tipologico-spirituală a istoriei biblice şi a momentelor importante din istoria mântuirii.[614] Biserica trebuie să vină în întâmpinarea acestor probleme încercând ca, prin cateheze de iniţiere liturgică, să lămurească nu doar lucrările liturgice în forma şi conţinutul lor, dar şi textele slujbelor, aprofundând teologia lor.

Acest aspect al catehezelor de iniţiere mistico-simbolică în lucrarea liturgică a Bisericii a fost accentuat mai ales în veacurile IV-VI când, după cum am văzut, a luat amploare fenomenul catehezelor mistagogice.

Structural, omul ca fiinţă nu s-a schimbat mult. Ca şi atunci are nevoie de lămuriri şi azi. În catehezele noastre, la ora de religie şi în predicile duminicale trebuie explicat mai insistent şi mai bine simbolismul tuturor gesturilor, acţiunilor, cuvintelor pe care preotul (sau credinciosul) trebuie să le împlinească.

---

[613] Elemente minimale despre cateheza liturgică se găsesc la Lect. Dr. IOAN TOADER, *Metode noi în practica omiletică*, Ed. Arhidiecezana, Cluj-Napoca, 1997, p. 49.

[614] F. BONOMO, *Catechesi e liturgia ...,* p. 46.

Prin intermediul catehezei liturgice, creştinul (care, parţial, înţelege intuitiv că actul liturgic realizează ceea ce semnifică), află că simbolurile folosite nu rămân închise în ele însele; că prin intermediul actului liturgic, fiecare dintre noi devenim părtaşi reali actului jertfei Mântuitorului, contemporan cu Acesta. Prin intermediul Liturghiei creştinul ia contact cu cea mai importantă dintre tainele credinţei. Când creştinul va descoperi că fiecare Sfântă Liturghie este o punere în scenă reală şi nu un *play-back* al Jertfei Mântuitorului, implicarea sa în dinamica slujbei va fi mult mai activă, iar emoţia prezenţei la actul istoric mult mai covârşitoare. De aceea ***înţelegerea tainelor duce la o implicare activă*** a creştinilor în actul liturgic.

Fiind ontologic un binom trup-suflet, omul are nevoie ca accederea în lumea harului să se facă prin simţuri. Adorarea lui Dumnezeu este legată de semne vizibile. *„Dacă ai fi netrupesc,* spune Sfântul Ioan Gură de Aur*, ţi-ar da aceste daruri aşa cum sunt, netrupeşti. Dar fiindcă sufletul e împreunat cu trupul, cele duhovniceşti ţi le dă în semne supuse simţurilor."*[615] Ceea ce Mântuitorul însuşi a ales: apa, untdelemnul, pâinea, vinul, Biserica le-a îmbrăcat în ceremonii, semne, gesturi şi cuvinte mandatându-le nu doar ca deschizătoare spre o nouă realitate ci, mai ales, ca purtătoare a harului prin semnificaţia lor simbolică. Creştinii, participând la oricare act de cult, intuiesc natura simbolică a acestora dar ele trebuiesc foarte clar lămurite în cicluri de cateheze. De aceea, o predică şi o cateheză deplin ancorate în Liturghie poartă creştinul nu numai la o înţelegere intelectualistă a misterului liturgic, ci la o implicare activă şi conştientă în lucrarea acestui mister. Când el a aflat că harul este energia divină care coboară în mod real prin taine şi că aceste energii îl ajută să crească duhovniceşte va dori să participe cât mai des la astfel de slujbe. Când va afla că în pâinea şi vinul de pe altar se află în chip real Trupul şi Sângele Domnului, fără de care mântuirea nu este posibilă, el îşi va dori această hrană.

---

[615] *Apud* N. BALCA, *Importanţa catehetică ...,* p. 201.

Dimpotrivă, creştinul neiniţiat în tainele credinţei, neiniţiat în dinamica şi simbologia sfintelor slujbe, nu doar că va înţelege mai puţin, şi ca atare va fi mai plictisit în timpul slujbelor, dar va fi şi mai ***vulnerabil la atacurile eterodocşilor.***

Din păcate, fără o cateheză liturgică vie şi activă, Sfânta Liturghie, şi actul liturgic în general, continuă să rămână o icoană dificil de înţeles pentru cei mai mulţi dintre creştini: simbolică, plină de dinamism, de slavă şi lumină, chiar frumoasă…dar, din păcate, plictisitoare.

CONCLUZII

Prezenta lucrare s-a dorit un răspuns la întrebarea – care este raportul dintre icoană şi catehză? Pe parcursul lucrării am putut constata că singură cateheza nu se poate revendica drept inspiratoarea iconografiei creştine a Bisericii primare; de aceea am aruncat o privire şi către celelalte ramuri ale discursului patristic ca exegeza şi omilia. După ce am examinat raportul dintre cuvânt şi imagine ne-am oprit asupra evoluţiei istorice a icoanei şi a catehezei creştine, stabilind mai apoi, într-un capitol aparte, care este „analogia şi complementaritatea" dintre cuvânt şi icoană, pentru ca în finalul lucrării să trecem în revistă o parte dintre subiectele catehezei creştine reflectate şi în arta creştină a primelor veacuri. Examinând toate aceste raporturi, suntem în măsură să afirmăm următoarele:

1.) Dacă Sfânta Scriptură este cuvântul lui Dumnezeu, „ea nu-i pentru voi o vorbă goală, ci e însăşi viaţa voastră, şi prin cuvântul acesta vă veţi îndelunga zilele…" (Dt. 32, 47). Lectura ei nu seamănă nici pe departe cu o pagină de ziar care, după ce şi-a golit conţinutul, este bună cel mult la împachetat. Biblia nu este doar o simplă informare; abordarea ei sistematică şi metodică poate descoperi nenumărate sensuri şi adâncimi; pentru că „a şti" nu e tot una cu „a înţelege" şi „a cunoaşte".[616]

Aşa stau lucrurile şi cu icoana. O dată văzută, prezenţa ei este permanent şi absolut necesară. Surclasând de această dată cuvântul scris, icoana poate fi în această situaţie **„Biblia neştiutorilor de**

[616] Bartolomeu Valeriu ANANIA, Arhiepiscopul Clujului, *Cuvânt lămuritor asupra Sfintei Scripturi*, în *Biblia*, Ed. IBM, Bucureşti, 2000 (2002), p. 7.

carte". Mai repede, mai eficient, mai direct şi mai concret, ea mărturiseşte permanent. Căzând pe icoane, ochii citesc dintr-o privire o întreagă istorie, imaginea evocând cuvintele lămuriritoare din predici, omilii, cateheze. O privire poate înlocui astfel zeci, sute de pagini scrise.

2.) **Icoana nu poate transmite autonom un mesaj** decât în măsura în care cei cărora li se adresează îi cunosc limbajul şi au făcut cunoştinţă cu subiectul în prealabil într-un alt mod: prin viu grai sau prin scris-citit. Neacompaniată de textul Sfintei Scripturi, de o exegeză sau un cuvânt lămuritor, icoanele nu pot singure să-şi descopere conţinutul. Dacă o fotografie oarecare nu o putem înţelege fără o minimă explicaţie, cu atât mai mult o icoană are nevoie de aceasta. Atitudini, gesturi, poziţii, culori, perspectiva inversă, bidimensionalitatea sunt elementele ei constitutive care fac dificilă o „lectură optică". Icoana a avut şi continuă să aibă nevoie de explicaţii pentru ca să-şi lămurească deplin conţinutul.

3.) **Nevoia acută a unei cateheze iconografice.** Depărtarea în timp de vremea marilor dispute iconografice a dus la o tot mai slabă cunoaştere a limbajului iconografic, ceea ce face ca icoana să fie necunoscută marilor mase de credincioşi şi, tot mai mult, doar apanajul unor categorii restrânse de creştini: teologii, cercetătorii etc. Chiar şi aceştia, de foarte multe ori, se lansează în speculaţii abuzive care mai mult complică lucrurile.[617] De aceea este necesar un program de catehizare simplu, direct şi eficient a creştinilor în ceea ce priveşte icoana. Într-o lume a imaginii şi a imaginarului contrafăcut,

[617] T. BACONSKY, *Fragmente despre teologia icoanei*, în L. USPENSKY, *Teologia icoanei*, p. 5.

oamenilor Bisericii le revine obligaţia să explice şi, mai ales, să promoveze icoana ortodoxă. Din păcate, în ţara noastră, tot mai dureros şi neputincioşi, asistăm la promovarea unui univers iconografic din plastic şi celuloză. De aceea este nevoie ca Sinodul, în general, şi ierarhia, în particular, să se opună acestor contrafaceri de prost gust.

4.) **Icoana – material intuitiv în activitatea catehetică**. După cum am putut vedea, icoana, în perioada ei de formare, este şi consecinţa activităţii catehetice a Bisericii. Odată cu trecerea timpului, icoana a umplut locul rămas gol prin dispariţia catehumenatului. Astăzi raportul dintre icoană şi cateheză trebuie redefinit: icoana poate fi de folos în activitatea catehetică a Bisericii. În educaţia religioasă, în şcoli dar şi în biserici, crescând într-un ambient în care este promovată icoana, copilul va îndrăgi şi va recunoaşte valoarea iconografiei ortodoxe. Pe de altă parte, istoriile biblice, vieţile sfinţilor şi adevărurile de credinţă se vor fixa mai repede şi mai bine în mintea şi sufletul lor.

BIBLIOGRAFIE

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, Bucureşti, 1688, ediţie critică, Bucureşti, 1997;

BIBLIA SAU SFÂNTA SCRIPTURĂ, ediţie jubiliară a Sfântului Sinod, versiune diortosită, redactată şi adnotată de Bartolomeu Anania, Arhiepiscopul Clujului, Bucureşti, 2000 (2001);

LA BIBLE, traduction oecumenique de la bible (TOB), Ed. Du CERF, Paris, 1988;

LA Bibbia di Gerusalemme, (lb. Italiană), Ed. Dehoniane, Bologna, 1998[15];

SEPTUAGINTA, editată de Alfred Rahlfs, Wurtenberg, 1935(?);

NOVUM TESTAMENTUM, Graece et Latine, Ed. Libreria Vaticana, Stutgart 1987;

LITURGHIER, Ed. IBM, Bucureşti,1998;

*

AMBROZIE, Sfântul, *De Mysteriis*, traducere şi studii introductive, de Pr. Prof. E. Branişte şi Prof. Ghe. Voiusa, în ST, an. XVII (1965), nr. 5-6, pp. 286-302;

AMBROZIE, Sfântul, *Despre Sfintele Taine*, traducere şi studii introductive, de Pr. Prof. E. Branişte ST, an. XIX (1967), nr. 9-10, pp. 565-599; şi în PSB 53, Ed. IBM, Bucureşti, 1994

ATANASIE, Sfântul, *Scrisori festive*; P.G. 26;

AUGUSTIN, Fericitul, *Confesiones,* trad. Pr. Prof. doc. Nicolae Barbu; introducere şi note Pr. Prof. Dr. Ioan Rămureanu, PSB 64;

BARNABA, trad. Pr. Dumitru Fecioru, în PSB 1;

CABASILA, Nicolae, Sfântul, *Tâlcuirea Dumnezeieştii Liturghii*, trad. Pr. Dr. E. Branişte, Ed. IBM, Bucureşti, 1997;

CHIRIL AL IERUSALIMULUI, Sfântul, *Catehezele,* 2 vol., trad. Pr. D. Fecioru, Ed. IBM, [Izvoarele Ortodoxiei], Bucureşti,1943 (vol.1); 1945 (vol.2);

CIPRIAN, Sfântul, *De unitate Ecclesiae;* PL 214;

CLEMENT ALEXANDRINU, *Protrepticul*, trad., introd. şi note Pr. D. Fecioru, PSB 4;

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Pedagogul*, trad., introd. şi note Pr. D. Fecioru, PSB 4;

CLEMENT ALEXANDRINUL, *Stromatele*, traducere, introducere şi note Pr. D. Fecioru, în PSB 5;
CLEMENT ROMANUL, *Epistola către Corinteni*, trad., introd. şi note Pr. D. Fecioru, în PSB 1;
CONSTITUŢIILE APOSTOLICE, în SPA vol.II, trad. Pr. I. Mihălcescu, Pr. M. Pâslaru şi Pr. N. Niţu, Bucureşti,1928; şi în PG 1;
DIDAHIA APOSTOLILOR, trad., introd. şi note Pr. D. Fecioru, în PSB 1;
DIDIM, *De sacramentum*, PG 39;
EUSEBIU DE CEZAREEA, *Scrisoare către Constantia*, PG 20;
EUSEBIU DE CEZAREEA, *Istoria Bisericească*, trad, studiu, note şi comentarii de Pr.Prof. T. Bodogae, PSB 13, Ed. IBM, Bucureşti, 1987;
GRIGORE CEL MARE, *Scrisoare către Serenus de Marsilia*, PL 77;
GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Despre dumnezeirea Fiului şi a Sfântului Duh,* PG 46;
GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Poeme; Despre virtuţi*, PG 37;
GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Viaţa Sfinţei Macrina*, PG 46;
GRIGORIE DE NYSSA, Sfântul, *Omilii la Înviere*; P.G. 46;
IERONIM, Fericitul, *Vita Malachii*; PL 23;
IOAN DAMASCHIN, Sfântul, *Cele trei tratate contra iconoclaştilor*, trad., introd. şi note Pr. Dr. Dumitru Fecioru, Ed. IBM, Bucureşti,1998;
IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, *Omilii (la Facere)*; trad., introd. şi note Pr. Dr. Dumitru Fecioru, în PSB 21, 1987; şi în PG 53;
IOAN GURĂ DE AUR, Sfântul, *Omilii (la Lazăr)*, PG 48;
IPOLIT, Sur le benediction d'Isac et de Jacob, Patrologia Orientalis, 27;
IRINEU DE LUGDUNUM (LYON), Sfântul, *Adversus haereses*, PG 7;
IRINEU DE LUGDUNUM (LYON), Sfântul, *Demonstratia propovăduirii apostolice*, trad., introd, note şi indici de Prof. Dr. Remus Rus, Ed. IBM, Bucureşti, 2001;
IUSTIN MARTIRUL, Sfântul, *Apologia I,* trad., introd, note şi indici de Pr. Prof. T. Bodogae, Pr. Prof. Olimp Căciulă, Pr. Prof. D. Fecioru, PSB 2, 1980;
MARTIRIUL SFINTELOR PERPETUA ŞI FELICITAS, trad., introd, note şi comentarii de Pr. Prof. Ioan Rămureanu în PSB, vol. II, Bucureşti, 1982;

MAXIM MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Mystagogia*, trad. introd. note şi comentarii Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. IBM, Bucureşti, 2000 (p.33).
METODIU DE OLIMP, *Symposion*; SC 95;
NECHIFOR MĂRTURISITORUL, Sfântul, *Antireticul I-III*, PG 100;
ORIGEN, *Contra lui Cels*, trad. introd. şi note Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 9;
ORIGEN, *Omilii la Ieremia*, trad. introd. şi note Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 6;
ORIGEN, *Omilii la Numeri*, trad. introd. şi note Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 6;
ORIGEN, *Despre rugăciune*, trad. introd. şi note Pr. Prof. Teodor Bodogae, PSB 7;
ORIGEN, *Omilii la Facere*, PG 12;
ORIGEN, *Omilii la Cântarea Cântărilor*, PG 13;
PĂSTORUL LUI HERMA, trad., introd. şi note Pr. D. Fecioru, în PSB 1;
SIMEON AL TESALONICULUI, Sfântul, *Tratat asupra tuturor dogmelor credinţei noastre ortodoxe, vol. I, Ed. Arhiepiscopiei Sucevei şi Rădăuţilor, 2002;*
Teodor de Mopsuestia, *Omilii catehetice*, trad. rom. I.V. Paraschiv (Georgescu) în Rev. „GB" nr. 9-10, 1972 şi 1973_1974;
TEODOR STUDITUL, Sfântul, *Scrisoare către Niceta*, PG 99;
TEODORET DE CIR, *Quaestioni in Genesi*; P.G. 80;
TERTULIAN, *Despre idolatrie (De idolatria)*, trad. Florentina Leucuţia, în vol. *Despre idolatrie şi alte scrieri morale*, Ed. Amarcord, Timişoara, 2001;
TERTULIAN, *Despre suflet (De anima)*, trad. Prof. N. Chţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, Prof. D. Popescu; introducere şi note Prof. N. Chiţescu, în PSB 3;
TERTULIAN, *De baptismo*; PL 1;
TERTULIAN, *Despre rugăciune (De oratione*), trad. Prof. N. Chiţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, Prof. D. Popescu; introducere şi note N. Chiţescu, în PSB 3;
TERTULIAN, *Despre prescripţia contra ereticilor (De praescriptione haereticorum)*, trad. Prof. N. Chţescu, E. Constantinescu, P. Papadopol, Prof. D. Popescu; introducere şi note Prof. N. Chiţescu, în PSB 3;
VASILE CEL MARE, Sfântul, *Regulile mari*, în PSB 18;
VASILE CEL MARE, Sfântul, *Tratatul despre Sfântul Duh,* trad. introd. şi note Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu şi Pr. Prof. Dr. Teodor Bodogae, în PSB 12;

*

DICŢIONAR LATIN –ROMÂN, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1962;
DICŢIONAR GREC–FRANCEZ, editat de Anatole M Bailly, Ed. Librairie Hachette, Paris, 1929;
ENCICLOPEDIA DELLE RELIGIONI, vol. I-IV, coordonată de M. Eliade, ediţia în limba Italiană îngrijită de Dario Marzorati, Ed. Jaca Book, Milano, 1993-1997;
DICŢIONAR ENCICLOPEDIC ILUSTRAT, Ed. Cartier, Chişinău 1999;
(DICŢIONAR) LITURGIA, ediţie coordonată şi îngrijită de Achille M. Triacca, Domenico Sartore, Carlo Cibien, Ed. San Paolo, Milano, 2001;
NUOVO DIZIONARIO DELLE RELIGIONI, ediţie coordonată de Hans Waldenfels, Ed. San Paolo, Milano, 1993;
GESNIUS, F.; BROWN, S.R.; DRIVER, C.A.; BRIGGS, A, A Hebrew and English Lexicon of The Old Testament, Oxford, 1972
DIZIONARIO DI OMILETICA, Ed. Elle Di Ci, Leuman (Torino) – Velar (Bergamo), 1998;
DICŢIONAR ENCICLOPEDIC DE IUDDAISM, trad. din franceză de un colectiv de autori coordonaţi de Viviane Prager, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2001;
BRANIŞTE, Pr. Prof. Dr. Ene şi Prof. Ecaterina, DICŢIONAR ENCICLOPEDIC DE CUNOŞTINŢE RELIGIOASE, Ed. Diecezana, Caransebeş, 2001;

*

ABBU QURRA, Teodor, *La difesa delle icone*, (trad. din arabă în italiană de Paola Pizzo), Ed. Jaca Book [Vicino Oriente], Milano, 1995;
ALEXE, Pr. Prof. Dr. Dr. Ştefan, *Sensul icoanei la Sfântul Ioan Damaschin şi Sinodul VII ecumenic (Niceea 787)*, în „Ort." an XXXVIII (1987), nr. 4;
ALLENBACH, Jean, *La figure de Jonas dans les textes preconstantinies*, în „La Bible et les Peres", Ed. PUF, Paris, 1971;
ANDREICUŢ, Andrei, Arhiepiscopul Alba Iuliei, *Cu dragoste şi cu durere pentru mântuirea poporului lui Dumnezeu din Arhiepiscopia Alba Iuliei, acum, la început de mileniu, (Cuvânt pastoral la început de mileniu)*, Alba Iulia, 2001;
APOCALIPSA LUI ENOH, traducere, note şi comentarii de Pr. Remus Onişor, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000;

ASTON, Margaret, *England's iconoclasts*, în „Lows against images", vol. I, Clarendon Press, Oxford, 1988;
BACCARI, Luciano, *La rivelazione nelle religioni*, Ed. Borla, Roma, 1996;
BALCA, Prof. Diac. Nicolae, *Importanţa catehetică a Sfintei Liturghii*, în „BOR" an X(1958), nr. 1-2, p. 194-208
BALENTINE, S. Erwin, *A description of the semantic field of Hebrew words for „hide",* în „Vetus Testamentum" Nr. 30 (1980);
BARA, Bruno G., *Pragmatica cognitiva. I processi mentali della comunicazione*, Ed. Bollati Boringhieri, Torino 1999;
BARONIAN, arhim. Zareh, *O importantă menţiune despre cultul sfintelor icoane*, în ST an XXIII (1971), nr. 9-10, p.672-678;
BENOIST, Luc, *Semne, simboluri şi mituri*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1995;
BOESPFLUG, Francois, *Dieu dans l'art*, Ed. Cerf, Paris, 1982;
BONACCORSO, Giorgio, *Celebrare la salveza*, Ed. Mesagero, Padova, 1996;
BONACCORSO, Giorgio, *Introduzione allo studio della liturgia*, Ed. Mesaggero, Padova, 1990;
BONOMO, Ferrucio, *Catechesi e Liturgia: Le difficolta di un raporto*, în „Liturgia e Catechesi. Alti della XXI Settimana di studio dell'Asociazione Professori di Liturgia. Castelsardo (SS), 30 agosto-4 settemble 1992", Ed. Liturgiche, Roma, 1993;
BORELLA, Jean, *Criza simbolismului religios*, Ed. Institutul european, Iaşi, 1995;
BOUREAU, Alain, *Les theologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjuncture de 825*, în „Nice II", Ed. coordonată de F. BOESPFLUG şi N. LOSSKY, Cerf, Paris, 1987;
BRANIŞTE, Pr. Prof. Dr. Ene, *Liturgica generală*, manual pentru Institutele teologice, Ed. IBM, Bucureşti, 1993[2] ;
BRANIŞTE, Pr. Prof. Dr. Ene, *Teologia icoanelor*, în „ST" an IV (1952), nr. 3-4, p. 175-201;
BRECK, Pr. Prof. Dr. John, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad.Monica Herghelegiu, Ed. IBM, Bucureşti, 2000;
BROWN, Peter, *La formazione dell'Europa cristiana*, Ed. Jaca Book, Milano, 2000;
BULGAKOV, Pr. Serghei, *Icoana şi cinstirea sfintelor icoane*, trad. ierom. Paulin Lecca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000;

BUNGHE, Gabriel, *Icoana Sfintei Treimi*, trad. şi introd. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1996;
BURKERT, Walter, *I Greci*, Jaca Book, [Storia delle religioni], Milano, 1988[1];
CAGIATI, Annie, *Settanta domande sull'ebraismo. Un popolo e la sua storia,* Ed. Messagero [Problemi e proposte], Padova, 1997;
CASEL, Odo, *Fede gnosi e mistero. Sagio di teologia del culto cristiano*, Ed. Messaggero, Padova 2001;
CAVALLOTTO, Giuseppe, *Iniziazione cristiana e catecumenato*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1996;
CĂLUGĂRU, Pr. Prof. Dumitru, *Catehetica*, Ed. IBM, Bucureşti, 1984;
CHENIS, Carlo, *Arte e Peredicazione*, în „Dizionario di Omiletica", Ed. Elle Di Ci, Leuman (Torino) – Velar (Bergamo), 1998;
CHIFĂR, Pr. Dr. lect. Nicolae, *Icoana – teologie în culori*, în „Teologie şi viaţă", nr. 10-12/1995;
COHEN, A., *Talmudul*, trad. C. Litman, Ed. Hasefer [Judaica], Bucureşti, 1999;
COHN-SHERBOK, Lavinia şi Dan, *Introducere în iudaism*, trad. Marcel Ghibernea, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000;
Colectiv de autori sub îndrumarea Pr. Prof. Dr. Dumitru RADU, *Îndrumări misionare*, IBM, Bucureşti, 1986;
COMAN, Pr. Dr. Constantin, *Biblia în Biserică*, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997;
COMBI, Ernesto şi REZZAGHI, Roberto, *Catechesi*, Ed. Paoline, Milano, 1993;
CUMONT, F., *Recherches sur le symbolisme funeraire des Romains*, Paris, 1942,
DANIEL, Constantin, *Vederea lui Dumnezeu în Noul Testament şi teofaniile esenienilor*, în „ST" an. XXV (1978), nr. 3-4, pp. 188-206;
DANIELOU, Jean, *Sacramentum futuri*, Ed. Beauchesne et ses fils, Paris, 1950;
DANIELOU, Jean, *Teoria e prassi nella catechesi battesimale di Giovani Crisostomo*, în „Catechesi batesimale e riconciliazione nei Padri del IV secolo", Roma, 1984;
DANIELOU, Jean; DU CHARLAT, Regine, *Lacatechesi nei primi secoli*, Ed. Elle Di Ci, Torino-Leumann 1969;
DEELY, John, *Bazele semioticii*, Trad. Mariana Neţ, Ed. All, Bucureşti, 1997;
DELORME, Jean, *Gymnasion*, Ed. PUF, Paris, 1960;

DIEZ DE VELASCO, Francisco; MOLINERO POLO, Miguel, *Influences Egyptienes dans l'imaginaire grec*, în „Kernos" 7/1994;
DIONISIE DIN FURNA, *Erminia picturii bizantine*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2000;
DODD, Charles H*arold*, La predicazione apostolica ed il suo svilippo, Ed. Paideia, Brescia, 1973;
DUMITRESCU, Sorin, *Chivotele lui Petru Rareş*, Anastasia, Bucureşti, 2001;
DURA, Pr. Dr. Ion, *Icoană şi liturghie*, în „Ort.", an. XXXIII (1982), nr.1, p. 83-89;
DURA, Pr. lect. Nicolae, *Propovăduirea şi Sfintele Taine*, Ed. IBM, Bucureşti, 1998;
DURAND, Gilbert, *Aventurile imaginii*, trad. Muguraş Constantinescu şi Anişoara Bobocea, Ed. Nemira, Bucureşti, 1999;
DURAND, Gilbert, *Immagine sacra*, în „Enciclopedia Marzoratti" vol IV, Jaca Book, Milano, 1997;
DURĂ, Pr. asist. Dr. Nicolae V., *Teologia icoanelor în lumina tradiţiei dogmatice şi canonice ortodoxe*, în „Ort.", an. XXXIII (1982), nr.1, p. 55-83;
ELIADE, Mircea, *Imagini şi simboluri*, trad. Alexandra Beldescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996;
ELIADE, Mircea, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, trad. Cezar Baltag, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1991;
EVDOKIMOV, Paul, *Arta icoanei. O teologie a frumuseţii*, trad. Grigore şi Petru Moga, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992;
EVDOKIMOV, Paul, *Ortodoxia*, Ed. IBM Bucureşti 1998;
EVSEEV, Ivan, *Cuvânt-simbol-mit*, Ed. Facla, Timişoara, 1983;
FABRIS, Adriano, *Introduzione alla filosofia della religione*, Ed. Laterza, Bari, 1996;
FAESSLER, Marc, *L'image entre l'idol et l'icone*, în „Nice II, 787-1987. *Douze siècles d'images religieuses"*, Ed. CERF, Paris, 1987;
FECIORU, Pr. Dumitru, *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin*, în „Ort." an. XXXIII (1982), nr.1, pp. 28-40;
FECIORU, Pr. Dumitru, *Viaţa Sfântul Ioan Damaschin. Studiu de istorie literară creştină*, Bucureşti, 1935;
Ferdinando BERGAMELLI, *Gesu Cristo egli archivi, în „Essegesi e catechesi nei Padri"*, Ed. Las-Roma, Roma, 1993;

FLAVIU, Iosif, *Războaiele iudaice*, Ed. Hasefer [Judaica], Bucureşti, 1997;
FLOREA, P.S. Petroniu, *Icoana Ortodoxă,* Ed. Episcopiei Oradiei, Oradea, 2002;
FLORENSKY, Pavel, *Iconostasul*, trad. Boris Buzilă, Anastasia, Bucureşti, 1994;
GALERIU, Pr. Prof. Dr. Constantin, *Ora de religie în trecut şi azi*, în „Îndrumări metodologice şi didactice pentru predarea religiei în şcoală", Ed. IBM, Bucureşti, 1991;
GALERIU, Pr. Prof. Dr. Dr. Constantin, *Jertfă şi răscumpărare*, Ed. Harisma [Teologica], (Bucureşti 1991)
GALERIU, Pr. Prof. Dr. Dr. Constantin, *Revelaţia şi educaţia*, în „Ort." XLV (1993) nr. 3-4, p. 100-108;
GANGEL, Keneth O.; BENSON, Warren S., *Educaţia creştină. Istoria şi filozofia ei,* trad. Cornelia Stoica, Ed. Cartea creştină, Oradea, 1994;
GERO, San, *The libri Carolini and the Image Controversy*, în „The Greeek Orthodox Theological Review, 18" (1973), p. 7-34;
GOGOL, Nikolai Vasilievici, *Meditaţii la Dumnezeiasca Liturghie*, trad. Boris Buzilă, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1996
GRABAR, Andre, *Iconoclasmul bizantin*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1997;
GRABAR, Andre, *Le premier art chretien*, Ed. Puf, Paris, 1966;
GRABAR, Andre, *Le vie della creazione nell'iconografia cristiana,* Ed. Jaca Book, [Di fronte e attraverso 108], Milano, 1983;
GRABAR, Andre, *Recherces sur les sources juives de l'art paleo-chretiene*, în „Chaier archeologiques, 11", Paris, 1960;
GRAHAM, William A., *Scritura Sacra*, în „Enciclopedia Marzoratti",vol. 3;
GRIGORAŞ, Pr. Costachi, *Kerigma apostolică în predica Sfântul Apostol Pavel*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2001, (în special capitolul I: Consideraţii privind sensul termenilor κηρυξ, κηρυσσω, κηρυγμα în cultura greacă şi în cea iudaică. pp.23-44)
HALTER, Marek, *Ce este un evreu? Iudaismul povestit tinerilor*, trad. Janina Ianoşi, Ed. Compania, Bucureşti, 2000;
HEINTZ, George, *De l'absence de la statue divine on „Dieu qui se cache" (Isaie 45,15): aux origines d'un theme biblique*, în „Revue d'histoires et philosophie religieuses, 59", Paris, 1979; p. 189-211;

HOMER, *Iliada*, trad. E. Lovinescu, Ed. Biblioteca pentru toţi, Bucureşti, 1978;
HOMER, *Odiseea*, trad. E. Lovinescu, Ed. Saeculum, Bucureşti, 1995;
IVĂNIŞ-FRENŢIU, Maria, *Limba Română şi limbajul rugăciunii*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2001;
JEREMIAS, Joachim, *Parabolele lui Iisus*, trad. P.S. Calinic Dumitriu, Pr. Vasile Mihoc, Dr.Ştefan Matei, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2000;
JOSEPH FLAVIUS, *Antichităţi iudaice, (2 vol)*, trad. Ion Acsan, Ed. Hasefer, Bucureşti, 2000-2001;
LETKA, Aikaterini, *Pourquoi des dieux Egyptienes chez Platon*, în „Kernos" 7/1994, p.77-105;
Liturgia e catechesi. Atti della XXI Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia, Castelsardo, 30 agosto-4 settembre 1992, Ed. Liturgica, Roma, 1993;
LOSSKY, Vladimir, După chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, trad. Anca Manolache, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1998;
LOSSKY, Vladimir, *Vederea lui Dumnezeu*, trad. Prof. R. Rus, Ed. IBM, Bucureşti, 1995;
MAIMONIDE, Moise, *Călăuza rătăciţilor*, trad. D. Hâncu, Ed. Hasefer [Iudaica], Bucureşti, 2000;
MANOLACHE, Drd. Dometie, *Teme dogmatice în pictura bisericii vechii episcopii a Geoagiului*, în ST 9-10, XXVII (1975), p. 739-747
MARION, Jean-Luc, *Crucea vizibilului. Tablou, televiziune, icoană-o privire fenomenologică*, trad. şi postfaţă Mihai Nemţu, Ed. Deisis, Sibiu, 2000;
MARTIMORT, A. C., *L'iconographie des catacombes et la catechese antique*, în „Rivista di Archeologia Cristiana", 25 (1949), pp.105-114;
MARTIMORT, A. C., *Ordo commendationis animae*, în „La Maison-Dieu", Paris, 1948, p. 9-16;
MATSOUKAS, Nikos, *Introducere în Gnoseologia Teologică*, trad. Maricel Popa, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1997;
MORENZ, Siegfried, *Gli egizi*, Ed. Jaca Book, [Religioni / 68], Milano, 1983;
ONIŞOR, Remus, *Cartea lui Enoh şi apocaliptica intertestamentară*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000;
OTRANTO, Giorgio, *Note sul Buon Pastor e sull'Orante nell'arte christiana antica*, în „VCh", nr. 26, 1989, p.68-89;

OZOLIN, Nicolai, *Iconografia ortodoxă a cincizecimii*, trad. Vasile Manea, Ed. Patmos, Cluj-Napoca, 2002;
OZOLIN, Pr. Nicolai, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, trad. Gabriela Ciubuc, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998;
PANOFSKY, Ervin, *Arhitectură gotică şi gândire scolastică*, trad. M. Vazaca, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998;
PEIRCE, Charles Saunders, *Logic as semiotic: the theory of signes*, in the Philosofical writings, Ed. by Justus Buchler, New York, 1955;
PETRESCU, Pr. Prof. Dr. Nicolae, *Catehetica*, manual pentru Seminariile teologice, Ed. IBM, Bucureşti, 1978;
PIETRI, Charles, *L'educazione classica*, în „Questioni di storia della pedagogia", Ed. La Scuola, Brescia, 1963;
Pietro BRAIDO, *Introduzione alle Scienze dell'educazione*, în „Educare", vol. I, Pas-Verlag, Zürich, 1962;
PRIGENT, Piere, *L'art des premiers chretiens*, Ed. Desclée de Brouwer, Paris, 1995;
QUACQUARELLI, Antonio, *La scuola antenicena*, în „Questioni di storia della pedagogia", Ed. La Scuola, Brescia, 1963;
QUACQUARELLI, Antonio, *Retorica e liturgia antenicena*, Roma, 1960;
QUAQUARELLI, Antonio, *I tre giovani ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica*, în „VCh", nr. 9, 1976, p.21-46;
QUAQUARELLI, Antonio, *Il mito soggeto di culto e mezzo di comunicazione sociale nella iconografia paleocristiana dei secoli II-IV*, în „VCh", nr. 1, 1996, pp. 5-24
QUAQUARELLI, Antonio, *L'unita della fede ed il linguaggio iconografico nell IV seccolo*, în „Essegesi e catechesi nei Padri", Ed. Las-Roma, Roma, 1993;
QUAQUARELLI, Antonio, *Sapientia ed Eloquentia nell insegniamento e nella prosa e altomedioevo*, în „VCh", nr. 23, 1981, pp. 117-128
QUENOT, Michele, *Icoana, fereastră spre absolut*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1992;
QUENOT, Michele, *Învierea şi icoana*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed.Christiana, Bucureşti, 1999;
RADU, Pr. Prof. Dr. Dr. Dumitru şi colab., *Îndrumări misionare*, Ed. IBM, Bucureşti, 1986
RAMSEYER, J. Philipp, *La parole et l'image*, Neuchâtel, 1963;
RATZINGER, Joseph, *Introduzione allo spirito della liturgia*, Ed. San Paolo, Milano, 2001;

RĂMUREANU, Pr. Prof. Ioan I., *Cinstirea sfintelor icoane în primele trei veacuri*, în „ST" an. XXIII (1971), nr. 9-10, pp. 621-671;

REMETE, Pr. conf. Dr. George, *Contribuţii la studiul Istoriei Bisericeşti Universale,* Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2001;

REMETE, Pr. conf. Dr. George, *Dogmatica ortodoxă*, Ed. Reîntregirea[3], Alba Iulia, 2000;

RICOEUR, Paul, *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. în italiană de Rodolfo Balzarotti, Ed. Jaca Book, Milano, 1972;

RIES, Julien, *Il raporto unomo-Dio nelle grandi religioni precristiane*, Ed. Jaca Book, [Religioni / 70], Milano, 1983;

RIES, Julien, *Sacrul în istoria religioasă a omenirii*, trad. Roxana Utale, Ed. Polirom , Iaşi, 2000;

ROUSSEAU, Daniel, *L' icona, splendore del Tuo volto*, Ed. Paoline, Milano, 1990;

SAID, Suzanne, *Ειδωλον. Du simulacre à l'idole; Histoire d'un mot*, în „Idolatrie" [Rencontres de l'Ecole du Louvre], Paris, 1990, p. 11-21;

Schatz, Klaus, *Oecumenicite du conceil et structure de l'Eglise a Nice II et dans les Livres Carolins*, în „Nice II", Ed. coordonată de F. Boespflug şi N. Lossky, Cerf, Paris, 1987;

SCHMEMANN, Alexander, *Euharistia, taina împărăţiei*, trad. Pr. Boris Răduleanu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1991;

SCHMEMANN, Alexander, *Introducere în teologia liturgică*, trad. Ierom. Vasile Bârzu, Ed. Σοφια, Bucureşti, 2002;

SCHMITT, Jean-Claude, *L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siecle*, în „Nicée II, 787-1987" Ed. Bösflug, CERF, Paris, 1988, (pp. 271-301);

SCHMITT, Jean-Claude, *Raţiunea gesturilor*, trad. Doina Marian şi Alex. Duţu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1998;

SCHOLEM, Gershom, *Despre chipul mistic al divinităţii*, trad. Viorica Nişcov, Ed. Hasefer, [Iudaica], Bucureşti, 2001;

SCHONBORN, Christoph, *Icoana lui Hristos*, trad. Pr. Dr. Vasile Răducă, Ed. Anastasia [Eicona], Bucureşti, 1996;

SEMEN, Pr. Petre; CHIFĂR, Pr. Nicolae, *Icoana, teologie în imagini*, Ed. Corson, Iaşi, 1999;

SENDLER, Egon, *L'icona, imagine dell invisibile,* Ed. Paoline, Milano, 1985;

SIMONCELLI, Mario, *Liniamenti di storia della Pedagogia*, în „Educare", vol. I, Ed. Pas-Verlag, Zürich, 1962;

SLAMA-CAZACU, Tatiana, *Stratageme comunicaţionale şi manipularea*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Acad. Dumitru, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Ed. IBM, Bucureşti, 1996;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dr. Acad. Dumitru, *Revelaţia prin acte cuvinte şi imagini*, în „Ort." an XX, (1968), nr.3, pp.347-377;
STĂNILOAE, Pr. Prof. Dr. Dumitru, *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască*, în „Ort.", an XXXIV (1982) Nr. 1, pp.
STREZA, Drd. Nicolae, *Aspectul dogmatic al cultului icoanei la Sfântul Teodor Studitul* , în „ST", an XXIX, (1977), 3-4, p. 298-306;
ŞEBU, Pr. Prof. Dr. Univ. Sebastian; OPRIŞ, Prof. Monica; OPRIŞ, Prof. Dorin, *Metodica predării religiei*, Ed. Reîntregirea, Alba Iulia, 2000;
TAFT, Robert, *The Byzantine rite. A short history*, Liturgical Press, Colegiville, Minesota, 1992;
TELEA, Dr. Marius. *Teologia icoanelor la Sfântul Ioan Damaschin şi Sfântul Teodor Studitul*, în „ Cr.Ort.", An I (1996) nr.2, pp. 133-161;
TESTINI, Paolo, *Le catacombe e gli antichi cimiteri christiani in Roma*, Bologna, 1966;
TRISTAN, Frederic, *Primele imagini creştine*, trad. E. Buculei şi A. Boroş, Meridiane, Bucureşti, 2002,
USPENSKY, Leonid şi LOSSKY, Vladimir, *The meaning of the icons*, St. Vladimir Press, 1982 (trad. rom. A. Popescu, *Călăuziri în lumea icoanei*, Ed. Sofia, Bucureşti, 2003);
USPENSKY, Leonid, *Teologia icoanei*, trad. Teodor Baconsky, Ed. Anastasia, 1994;
VANCA, Pr. Drd. Dumitru, *Cuvântul liturgic: violentarea sa şi violenţa pe care pare să o exprime*, în „Violenţa în numele lui Dumnezeu. Un răspuns creştin", (simpozion internaţional), Ed. Reîntregirea, Alba Iulia 2002, pp. 352-381;
VANCA, Pr. Drd. Dumitru, *Icoana ca expresie a catehezei Bisericii până la apariţia iconoclasmului*, în „Cr. Ort." anul III (1998), nr. 1-2, pp. 64-83;
VASILESCU, Emilian, *Istoria religiilor, manual pentru Institutele teologice*, Ed. IBM, Bucureşti, 1982;
VICHI, Roberta, *Le Basiliche Maggiori di Roma*, Ed. Scola, Firenze, 1999;

VINTILESCU, Pr. Prof. Petre, *Functiunea catehetica a Liturghiei, în Rev. „ST" an II (1949), nr. 1-2, p. 17-33;*

VOICU, arhid. Prof. Dr. Constantin, *Sfântul Ioan Damaschin, pregătitor al formulărilor doctrinare de la Sinodul VII Ecumenic*, în „R.T." an. II [LXXIV], (1992)nr. 1, pp.3-11;

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Philosophie des images*, Ed. PUF, Paris, 1997;

WUNENBURGER, Jean-Jacques, *Sacrul*, trad. Mihaela Căluţ, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 2000;

WUNENBURGER, Jean-Jacques,*Viaţa imaginilor*, trad. Ionel Buşe, Ed. Cartimpex, Cluj-Napoca, 1998;

ZOGRAPHU, G., *L'argumentation d'Herodote concernant les emprunts faits par les Grecs a la religion egyptiene*, în „Kernos" 8/1995, p. 187-205;

CUPRINSUL

Introducere.....5

I. Cuvânt şi imagine.....9

1. Omul şi universul semnelor 11

2. Imaginea.....14

2.1. Lămuriri şi fluctuaţii semantice 14

2.1.1. εἴδωλον şi εἰκών 15

2.1.2. Imago 18

2.2. Mecanismul imaginilor 21

2.2.1. Imaginile mentale.....22

2.2.2. Obiectiv şi fictiv.....24

2.2.3. Material şi non material 25

3. Cuvântul.....27

3.1. Lămuriri semantice.....28

3.2. Cuvântul: alianţa verbo-iconică 30

3.3. Comunicare şi limbaj 31

II. Cunoaşterea prin cuvânt şi imagine.....40

1. Revelaţie şi cunoaştere.....41

1.1. Revelaţia prin acte. Cunoaşterea energetică.....42

1.2. Revelaţia prin cuvinte. Cunoaşterea verbală.....43

1.3. Revelaţia prin imagini. Cunoaşterea prin vedere 46

2. Cunoaşterea prin simbol şi imagine 47

2.1. Simbolul şi gândirea simbolică 47

2.2. Imaginea cultuală: simbol şi realitate.....52

2.3. Tipologia imaginilor sacre 54

3. Raportul dintre Revelaţia verbală şi Revelaţia prin imagini în ebraism 57

5. Cuvântul întrupat-imaginea Noului Legământ 63

III. Cateheza 69

1. Repere istorice ale actului educaţional precreştin 70

1.1. Paiadeia greca 72

1.2. Humanitas romana 77

1.3. Învăţământul la poporul evreu 80

2. Pedagogia creştină 84

2.1. Învăţătura şi educaţia în Noul Testament 85

2.2. Mântuitorul, învăţător suprem 87

2.3. Apostolii, propovăduitorii noii învăţături 89

2.3. 1. Kerigma 91

2.4. Cateheza 93

2.4.1. Cateheza în perioada pre- Niceeană 96

2.4.2. Cateheza în sec. IV-VII. 102

2.4.3. Decăderea şi dispariţia catehumenatului 106

2.5. Conţinutul şi tematica învăţământului catehetic 106

2.5.1. Cateheza biblică 107

2.5.2. Cateheza de tip moral 108

2.5.3. Cateheza de tip dogmatic 110

2.5.4. Cateheza sacramentală, mistagogică 113

IV. Icoana 119

1. Între vechi şi nou. De la idol la icoană 119

1.1. Concepţia păgână despre chipul divinităţii 120

1.1.1. Egiptul 120

1.1.2. Grecia 124

1.2. Chipul divinităţii în mistica ebraică 127

1.3. Vederea lui Dumnezeu în creştinism 134

2. Note istorice despre icoană 137

2.1. Arta creştină până în sec. IV. 137
2.2. Arta creştină după sec. IV. 144
2.3. Scurtă prezentare a crizei iconoclaste. 150
2.4. Elemente de teologia icoanei 156
2.5. De ce există în Apus un alt tip de artă sacră?.....161

V. Analogie şi complementaritate.....169

1. Icoana şi Evanghelia. 169
2. Materialitatea icoanei şi cuvântului 171
3. Învăţând cu icoana 176
3.1. Funcţia catehetic-didactică a icoanei 177
3.2. Icoana şi principiile didactice.....180
3.3. Funcţia anamnetică a icoanei şi a cuvântului.....185
3.4. Dogmă propovăduită în culori 192

VI. Să contemplăm imaginile biblice în cateheza patristică.....205

1. Cheia şi înţelesul imaginilor biblice 205
1.2. Vederea mistică a lui Hristos în Scriptură.....208
2. Teme iconografice care în propovăduirea patristică.....214
2.1. Starea paradisiacă şi păcatul: Adam şi Eva.....215
2.2. Jertfa: sacrificiul lui Isaac 221
2.3. Parusia, Botezul şi Biserica: Noe şi potopul 227
2.4. Hristos şi noul exod: Moise 237
2.5. Iona în iconografie şi în literatura patristică 245
2.6. Paradigma credinţei.....252
2.6.1. Daniel în groapa cu lei 253
2.6.2. Suzana.....254
2.6.3. Cei trei tineri în cuptorul de foc.....255
2.6.4. Bunul Păstor.....261
2.7. Mitologia, icoana şi exprimarea simbolică 264

2.7.1. Mitul lui Ulise 268

VII. Sfânta Liturghie - Icoană catehetică.....273

1. Raportul dintre liturghie şi icoană 273

1.1. Este Sfânta Liturghie icoană? 277

1.2. Liturghia depăşeşte limitele imaginii simbolice 282

2. Raportul dintre Liturghie şi cateheză 285

2.1. Teme şi principii 285

2.2. Funcţia catehetic-didactică a icoanei 286

2.3. Dificultăţile unui raport. 287

2.4. Caracterul catehetic al Sfintei Liturghii..... 289

3. Necesitatea unei cateheze liturgice..... 293

Concluzii.....297

Bibliografie.....301
297

Anexe.....314